LA VIE SPIRITUELLE

N° 371 Mars 1952

SOMMAIRE

LES MYSTÈRES DE DIEU

J. CANTINAT, C. M. JÉSUS DEVANT PILATE 227

En nous présentant, heure par heure, et sans manquer aucun détail que l'on puisse connaître, l'histoire du procès de Jésus, l'auteur montre tous les fruits spirituels que l'on peut tirer d'une exégèse toute littérale.

B. DARRAGON, M. B. NOTRE CARÊME D'APRÈS LES ORAISONS DU MISSEL ROMAIN 248

S'il est vrai que la liturgie est maîtresse de vie spirituelle, que nous enseigne la liturgie quadragésimale ? Quelles sont les leçons essentielles que nous devons retenir durant le Carême ? Et d'une façon particulière, quelle est la signification du jeûne et des pratiques de pénitence, dans quel esprit devons-nous les aborder ?

NOTRE SANCTIFICATION

C. SPICQ, O. P. LA THÉOLOGIE DE L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX (II).. 266

L'auteur, dans cette seconde partie (voir La Vie Spirituelle *de février dernier) considère ici le sacerdoce du grand-prêtre que nous présente l'auteur de l'épître : le majestueux cérémonial de son ordination, la liturgie dont il est officiant, le lieu de son sanctuaire, la durée de son office, son sacrifice, son ministère, et, en conclusion, tout ce que lui doit notre vie chrétienne.*

LES HOMMES ET LES ŒUVRES DE DIEU

Dom WINANDY. BENOÎT, L'HOMME DE DIEU. CONSIDÉRATIONS SUR L'HAGIOGRAPHIE ANCIENNE ET MODERNE..... 279

Tous les saints sont des hommes de Dieu. Il n'y a pas de bouleversements dans la sainteté qui est, autrefois comme aujourd'hui, le fruit de la grâce de Dieu et des efforts généreux d'une âme entièrement fidèle.

Mais il est indéniable que nous ne racontons plus aujourd'hui la vie des

saints comme la racontaient nos anciens. Soucieux que nous sommes de retrouver en nos bienheureux chacune des vertus « à un degré héroïque », nous refaisons à leur propos une petite somme de théologie morale où chacune des trois théologales, puis chacune des quatre cardinales, défile à son tour pour y passer une sorte d'examen de vérification. Le catalogue des vertus épuisé, notre esprit est satisfait et nous reconnaissons la sainteté de celui que l'on nous présente.

La manière des anciens était moins savante et plus simple. Mais plus séduisante aussi.

CHRONIQUES

J. BONDUELLE, O. P. AUTOUR DU CHEMIN DE CROIX 287

Origines, histoire, évolution des stations... et propositions pour l'avenir de cette dévotion.

R. LAURENTIN. MARIE ET L'ÉGLISE 295

Ce titre donné à notre Bulletin marial *dit assez l'objet actuel des études et des recherches, et leur intérêt primordial.*

S. J. D'A. BULLETIN BIBLIQUE 304

A TRAVERS LES REVUES

La Pensée Catholique. — Paroisse et Liturgie. — Les Questions liturgiques et paroissiales. — La Nouvelle Revue théologique. — Éducatrices paroissiales. — L'Anneau d'or. — Le Recrutement sacerdotal. — Rythmes du monde. — La Revue Nouvelle. — Lettre de Ligugé. — Rex Amoris. — La Revue thomiste. — Lumière et vie, p. 314.

LES LIVRES

Voir en page 3 de la couverture la liste des livres recensés p. 320.

JÉSUS DEVANT PILATE

Le procurateur Ponce Pilate[1]

C'est au temps de « l'empereur Tibère, sur l'ordre du procurateur Ponce Pilate, écrit Tacite[2], que le Christ fut condamné au supplice ».

Lorsqu'en 26 apr. J.-C. Pilate prit en main l'administration de la Judée proprement dite et de la Samarie, quatre procurateurs l'avaient déjà précédé dans cette charge. Lui-même demeurera dix longues années à ce poste difficile (26-36)[3]. Sur ses origines, nous en sommes réduits à formuler des hypothèses. Peut-être appartenait-il à l'ancienne famille samnite « Pontia », dont les traces remontent au IV[e] siècle avant Jésus-Christ? Peut-être aussi son prénom (*cognomen*) : « Pilate », « l'homme au javelot » (*pilum*), ou « l'homme au bonnet rouge d'esclave » (*pileum*), faisait-il allusion à quelque action d'éclat ou à un affranchissement suivi d'une adoption[4]? Ce qui est plus probable, c'est qu'il appartenait à l'ordre équestre, comme certains de ses prédécesseurs[5]. Félix (52-60) sera, au grand scandale de Tacite et de Suétone, le premier procurateur de basse extraction[6]. Sa

1. Nos principales sources d'information sur Ponce Pilate sont, en plus des Évangiles, l'opuscule de Philon intitulé *L'ambassade à Gaius*, et les deux ouvrages de Flavius Josèphe intitulés *Les Antiquités judaïques* et *La Guerre juive*. On sait qu'il y a beaucoup d'écrits apocryphes relatifs à Pilate; à leur base se trouve *L'Évangile de Nicodème* (ou *Actes de Pilate*), qui ne remonte pas au delà de 325 ap. J.-C.

2. *Annales*, XV, 44.

3. Cf. *Biblica*, 1932, pp. 228-232.

4. Cf. *R. B.*, 1896, pp. 247 ss., 594 ss.

5. *Ant. jud.*, XVIII, 1, 1; *Guerre juive*, II, 8, 1; Strabon, XVII, 3, 25.

6. Tacite, *Ann.*, XII, 54; Suétone, *Claude*, 28.

résidence habituelle était Césarée-Maritime[7], ville moderne bâtie par Hérode le Grand sur le plan des cités gréco-romaines. Il disposait, pour assurer l'ordre public, de cinq cohortes, diversement nommées (Act., 10, 1; 27, 1), commandées par des tribuns (Jn, 18, 12; Act., 21, 31 sq.) et fortes de mille hommes chacune[8]. L'une de ces cohortes stationnait en permanence à Jérusalem, dans la forteresse Antonia, d'où elle veillait particulièrement sur le temple[9], et d'où elle sortait à l'occasion pour prêter main forte aux autorités locales, comme ce fut le cas à Gethsémani, lors de l'arrestation de Jésus (Jn, 18, 3, 12).

A l'aproche des grandes fêtes juives, qui attiraient vers le Temple d'innombrables pèlerins, Pilate « montait » lui-même à Jérusalem, escorté d'une cohorte de secours. Il prévenait ainsi toute velléité de révolte, chez un peuple que hantaient toujours plus les rêves de messianisme national et d'indépendance politique.

Ce procurateur fut-il tel que nous le dépeignent les écrivains juifs du I^er^ siècle : pillard, violent et vénal[10] ? Les faits qu'ils lui reprochent témoignent tout au plus qu'il n'aimait pas les Juifs — ce qui était assez courant chez les païens de l'époque — et que sa réelle rigidité (Lc., 13, 1 sq.) finissait toujours par s'amollir, à la perspective d'une dénonciation auprès de Tibère. Ramené à ces proportions, le jugement quelque peu partial de Philon et de Flavius Josèphe n'est plus en contradiction[11] avec ce que nous apprennent les Évangiles de l'attitude de Pilate durant le procès civil de Jésus[12]. Ce procurateur fit alors preuve d'un grand souci de justice, nous l'allons voir, car il eut tout de suite la conviction de se trouver en face d'un innocent poursuivi par

7. Act., 23, 35; *Guerre juive*, II, 14, 8; Tacite, *Hist.*, II, 79.
8. *Guerre juive*, II, 14, 8.
9. *Ant. jud.*, XX, 5, 3; *Guerre juive*, V, 5, 8.
10. *Ant. jud.*, XVIII, 1 à 6; *Guerre juive*, II, 9, 2 ss.; *Amb. à Gaius*, 38; cf. Holzmeister, *Historia N. T.*, Rome, 1937, pp. 112 ss.
11. Ainsi que le soutenait Klastner, dans *Jesus vor Pilatus*, Münster, 1912, 16.
12. Cf. Lagrange, *L'Évangile de Jésus-Christ*, Paris, 1939, pp. 549 ss.

des chefs envieux (Mc, 15, 10). Sans l'ultime menace d'une dénonciation (Jn, 19, 12-15), il n'eût pas cédé aux accusateurs, pour lesquels il n'éprouvait que du mépris.

L'emplacement du tribunal de Pilate

Pendant son séjour à Jérusalem, Pilate pouvait occuper soit l'ancien palais d'Hérode, près de la porte de Jaffa, à l'est de la ville[13], soit la forteresse Antonia, placée au nord-ouest du Temple, et le dominant complètement. Cette dernière résidence était plus indiquée au moment des grands pèlerinages, car elle permettait, en cas d'émeute, d'avoir en main toutes les troupes disponibles.

C'est là qu'il se trouvait au matin du 7 avril 30 de notre ère, lorsque les chefs juifs lui amenèrent Jésus enchaîné (Mc, 15, 1 *b*). Les récentes découvertes archéologiques[14] ne permettent guère en effet de situer ailleurs le « Lithostrotos », ou « pavage par excellence », dont parle le quatrième Évangile (Jn, 19, 13). Le nom de « prétoire » donné à l'emplacement (Jn, 18, 28; 19, 9; Mc, 15, 16)[15] ne s'oppose aucunement à cette conclusion, puisqu'à cette époque on qualifiait ainsi tout site où le magistrat romain plaçait son tribunal mobile composé d'une estrade semi-circulaire et d'une chaise curule[16].

Il y avait un bon kilomètre à parcourir pour se rendre du palais de Caïphe à la résidence en question. On y « montait » littéralement (Mc, 15, 9), car si le palais du grand-prêtre et la forteresse se trouvaient sensiblement au même niveau (760 m., 750 m.), ils étaient séparés par la dépression du Tyropoeon (720 m.).

13. Les pouvoirs romains occupaient volontiers la place des rois dépossédés. A Césarée, Pilate logeait dans un autre palais d'Hérode. Cf. *Guerre juive*, II, 14, 8; Act., 23, 35; Vincent-Abel, *Jérusalem*, II, pp. 562 ss.

14. Cf. *R. B.*, 1933, pp. 83 à 113; 1937, pp. 563 à 570.

15. Voir Ricciotti, *Vie de Jésus-Christ*, Paris, 1947, p. 461, n. 1.

16. *R. B.*, 1933, p. 111; Lagrange, *Saint Marc*, p. 418.

Nous savons aujourd'hui que cette forteresse formait un vaste quadrilatère de cent cinquante mètres de long sur quatre-vingts mètres de large et possédait une cour intérieure de cinquante mètres de côté (Mc, 15, 16).

Les premières accusations juives contre Jésus

Les chefs juifs qui, dans un second conseil tenu à la pointe du jour (Mc, 15, 1, et parall.), viennent de confirmer leur décision de faire mourir Jésus, parce qu'il s'est dit Messie et Fils de Dieu[17], se rendent de *très bonne heure* (Jn, 18, 28) à la forteresse Antonia. Ils savent que les Romains commencent dès l'aube à traiter les affaires et ne les poursuivent généralement pas au delà de midi[18]. Ils savent aussi que seuls les Romains, depuis l'an 6 apr. J.-C., disposent en Judée du *Jus Gladii*, c'est-à-dire du droit de condamner à mort (Jn, 18, 31)[19], et qu'il faut de ce chef recourir à eux pour rendre exécutoire la sentence qu'ils viennent de porter (Mc, 15, 64).

Respectueux d'une simple tradition qui leur interdisait l'entrée d'une demeure païenne sous peine de ne plus pouvoir participer au culte pendant sept jours[20], les Sanhédrites ne pénètrent pas dans la vaste cour de l'Antonia, car il leur faut le soir même manger l'agneau pascal (Jn, 18, 28)[21]. Après avoir alerté le poste de garde et demandé à parler au procurateur, ils attendent, avec leur prisonnier dûment lié

17. Lc, 22, 67-70 distingue bien les deux griefs.

18. Cf. Carcopino, *La vie quotidienne à Rome...*, Paris, 1939, pp. 218 ss.; Declareuil, *Rome et l'organisation du droit*, Paris, 1924, pp. 64 ss.

19. *R. B.*, 1918, p. 265; Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, pp. 219 ss.; *Rev. de l'Histoire des Religions*, 1935, pp. 180-184; *Biblica*, 1938, pp. 155-159.

20. Cf. *Talmud*, traité *Ohaloth*, XVIII, 7; voir Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T.*, II, p. 838; Act., 10, 28; 11, 3.

21. Une fois de plus ils *filtrent le moucheron* pour *avaler le chameau*, Mt., 23, 24.

(Mc, 15, 1), devant la porte massive (16 m. de côté), dont s'ornait la façade ouest de la forteresse [22].

Pilate ne veut pas froisser inutilement leurs sentiments religieux, l'expérience lui a montré ce qu'il en coûte [23]. Il condescend à paraître (Jn, 18, 29). Sans doute est-il déjà renseigné sur le caractère religieux de l'affaire [24]. Voilà bientôt quatre ans qu'il est en Palestine. Comment pourrait-il ignorer les croyances et les espérances de ses administrés ? Comment ne serait-il pas instruit des grands remous qui les agitent et qui, depuis deux ans, sont provoqués par le jeune prévenu qu'on lui présente ? Sa police, aussi vigilante que celle d'Hérode Antipas (Lc, 9, 7 ss.; 13, 31 sq.; 23, 8), était au courant des faits les plus insignifiants et n'hésitait pas à sévir, dès qu'elle flairait une amorce de sédition (Lc, 13, 1 sq.; Mc, 15, 7) [25]. Indifférente cinq jours auparavant, lors de l'entrée triomphale du Sauveur dans Jérusalem (Mc, 11, 1-11 et parall.), elle n'est intervenue la veille à Gethsémani que pour le compte des Juifs. Pilate ne s'émouvait pas d'une activité qu'il tenait pour religieuse et pacifique, il « savait », nous dira bientôt l'Évangéliste, qu'on livrait Jésus « par jalousie » (Mt., 27, 18).

C'est pourquoi, au lieu d'accueillir en coupable le prisonnier des Juifs, il leur demande pratiquement si le grief formulé par eux est bien de sa compétence, c'est-à-dire d'ordre politique : *Quelle accusation portez-vous contre cet homme ?* (Jn, 18, 29). Il n'entend pas qu'on lui propose une simple ratification de sentence. L'ambiguïté de la réponse obtenue (Jn, 18, 30) lui permet d'affirmer l'insignifiance de l'affaire, digne tout au plus des tribunaux religieux et de leurs sanctions anodines : *prenez-le vous-mêmes et jugez-le selon votre loi* (*ibid.*, 31).

Cette dérobade, qui plus tard sera celle de Gallion (Act.,

22. *R. B.*, 1937, p. 566.
23. *Ant. jud.*, XVIII, 3, 1; *Guerre juive*, II, 9, 2-3.
24. Cf. Lebreton, *La vie et l'enseignement de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, II, pp. 39 ss.
25. *Ant. jud.*, XVIII, 4, 1-2.

18, 15), ne rebute aucunement les adversaires de Jésus. Ils sont prêts à tout plutôt qu'à renoncer à la perte de Celui qu'ils ont eu tant de peine à saisir[26], et qui fut si longtemps auprès du peuple leur plus dangereux rival. Ils rétorquent donc que l'affaire n'est nullement de leur ressort, mais bien de celui de Pilate, puisqu'elle doit entraîner la peine de mort et que seul le procurateur peut infliger cette peine (Jn, 18, 32). A l'appui de leur assertion, ils n'apportent pour l'instant que des motifs d'ordre politique, les plus propres à déterminer l'intervention d'un magistrat romain. Jésus, disent-ils, est un révolutionnaire, qui interdit le paiement du tribut à César[27] et se proclame roi (Lc, 23, 2). Ils savaient bien qu'il n'en était rien. Jésus n'avait jamais troublé que leur réputation surfaite, il avait souligné l'inconséquence de leur question au sujet du tribut (Lc, 20, 20-26) et s'était toujours dérobé aux tentatives d'intronisation (Jn, 6, 15; 12, 36).

Dupe ou non, Pilate ne pouvait plus, devant semblables accusations renvoyer Jésus sans paraître insoucieux de l'autorité qu'il représentait et sans courir le risque d'une dénonciation à Rome. Par crainte, il accepte de juger la cause. Première capitulation qui contient en germe celles qui suivront et que sauront bien exploiter les accusateurs. « Cette frayeur de Pilate fut un grand crime, mais la faiblesse humaine la fait comprendre trop aisément, surtout chez un homme pour qui la vie d'un Juif était si peu de chose[28]. » Jésus savait qu'il en serait ainsi, lui qui avait prédit qu'il mourrait sur une croix, c'est-à-dire du genre de mort infligé par les seuls Romains (Jn, 18, 32; cf. 3, 14; 12, 32; Mt., 20, 19)[29].

26. Cf. Mc, 3, 6; 12, 12; 14, 1; Lc, 11, 53; 19, 47 ss.; Jn, 5, 18; 7, 30; 8, 20, 59; 10, 31, 39; 11, 53, 57.

27. « César » était, depuis Auguste, l'appellation générique pour désigner l'empereur régnant (cf. Lc, 2, 1; 3, 1; 20, 22; Jn, 19, 15).

28. Lebreton, *op. cit.*, II, p. 392.

29. Les Juifs, aux yeux de qui Jésus passait pour un blasphémateur (Mc, 14, 64), lui auraient infligé la peine de la lapidation prévue par le Lévitique (24, 14).

Le premier verdict d'acquittement

Laissant là les Juifs, Pilate regagne la cour à l'intérieur de de la forteresse, s'installe sur son tribunal, fait comparaître le Sauveur et lui pose la question qui résumait tous les griefs formulés : *Es-tu le roi des Juifs?* (Jn, 18, 33; Mc, 15, 2 et parall.). Jésus ne pouvait d'emblée répondre affirmativement. Il y avait en effet deux conceptions possibles de la royauté. La conception romaine, strictement politique, qui, en pays soumis à des procurateurs, devait nécessairement identifier royauté locale et insurrection, et la conception juive, essentiellement religieuse, qui, de soi, permettait d'accorder royauté et loyalisme. Par une demande préalable Notre-Seigneur attire donc sur ce point l'attention de son juge : *Dis-tu cela de toi-même...?* (Jn, 18, 34).

Pilate répond avec dédain que les arguties des Juifs ne l'intéressent pas (Jn, 18, 35 *a*). Son seul désir, dit-il, est de connaître ce qui a provoqué l'intervention des chefs religieux (*ibid.*, 35 *b*).

Tablant sur la distinction qu'il vient d'établir, et sous-entendant que l'objet du litige est bien sa royauté, Jésus révèle qu'il s'agit d'une royauté transcendante, d'ordre spirituel. Il en donne pour preuve qu'il n'a pas eu de partisans chargés de sa défense (*ibid.*, 36).

Rassuré sans doute, mais étonné et désireux d'éclaircir cet aveu qui lui paraît mystérieux, Pilate questionne à nouveau : *Tu es donc roi, toi?* (Jn, 18, 37). Le rejet du pronom à la fin de la phrase marque son étonnement. Jésus, par une formule solennelle (Lc, 23, 70; Ex., 10, 29), maintient son affirmation première : *Tu l'as dit : je suis roi*[30]. Puis il explique que sa royauté a pour but de rendre *témoignage à la vérité* (cf Jn, 8, 32, 40, 45 sq.; 14, 6; 16, 17 ss.), et que ses sujets, ceux qui écoutent sa voix, sont tous ceux, juifs ou païens (lit. « quiconque »), qui se montrent amis de la vérité, c'est-à-dire en poursuivent la recherche pour y

30. Sur cette forme de réponse, cf. Dalman, *Die Worte Jesu*, I, 254.

conformer leur vie. Il y avait là comme une invite discrète à l'adresse du procurateur.

Sceptique, à l'exemple de beaucoup de ses contemporains [31], Pilate se croit alors en présence d'un nouveau faiseur de systèmes philosophiques, d'un maître de sagesse, analogue à ceux, nombreux, qui se produisaient dans les grandes villes de l'Empire et se disaient volontiers rois des esprits. Aussi lui lance-t-il, en manière de boutade : *Qu'est-ce* (au juste) *que la vérité?* (Jn, 18, 38 *a*). Il estime, de toute évidence, qu'on n'en sait pas grand'chose, puisqu'il s'en va sans plus attendre.

Fort pour l'instant d'une certitude, celle de l'innocence politique de son client, il retourne, en bon magistrat, auprès des accusateurs et leur signifie son verdict d'acquittement : *Pour moi, je ne trouve en lui aucun motif* (de condamnation) (Jn, 18, 38 *b*; Lc, 23, 4). Son rôle est terminé, pense-t-il [32], à eux de juger, s'ils le veulent, la question religieuse qui ne le regarde pas (cf. Jn, 18, 31).

Les instances juives et l'envoi de Jésus a Hérode [33]

Les Sanhédrites n'entendent pas essuyer un échec. Leur décision de faire mourir Jésus est irrévocable (Mc, 14, 64 et parall., Jn, 11, 50-53; 18, 14). Pour la réaliser, ils ne disposent que d'un moyen légitime : arracher au procurateur une sentence capitale (Jn, 18, 31 *b*). Ils reviennent donc à la charge, reprennent avec énergie les accusations antérieures (Lc, 23, 5 *a*) et en ajoutent même de nouvelles (Mc, 15, 3 sq.; Mt., 27, 13) [34].

31. Cf. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, pp. 88 ss.

32. C'est bien ce que signifie le début de la phrase « pour moi ».

33. Cf. Verrall, *Jesus before Herod*, dans *J. T. S.*, avril 1909, pp. 321-353.

34. Marc et Matthieu parlent en effet de « beaucoup » d'accusations et font dire à Pilate : *Vois combien d'accusations*; Luc mentionne « la Galilée » dont il n'avait pas été question jusqu'alors.

Craignant qu'on ne lui reproche par la suite de n'avoir pas instruit l'affaire jusqu'au bout, Pilate capitule une deuxième fois. Comme s'il admettait la nécessité de revenir sur une cause déjà réglée, il demande à Jésus de se justifier (Mc, 15, 4; Mt., 27, 13). Mais, à son grand étonnement Mt., 27, 14), il n'obtient plus de réponse. L'accusé, estimant qu'il en a assez dit pour éclairer son juge, s'abandonne à la volonté de son Père (Jn, 18, 11; Mc, 14, 36 *b*) et demeure impassible devant le tragique de sa situation [35].

On conçoit aisément l'embarras du procurateur : allait-il se dédire ou maintenir sa décision ? Une circonstance inattendue vient heureusement lui fournir un élément de solution qui, d'après lui, sauvegarderait à la fois la justice et sa réputation en cour de Rome. Prêtant l'oreille aux accusations nouvelles, il apprend soudain que l'activité de Jésus s'est d'abord exercée en Galilée (Lc, 23, 5) [36]. L'accusé serait-il donc d'origine galiléenne ? On le lui assure (Lc, 23, 6) [37]. Aussitôt il décide d'envoyer Jésus au tétrarque de Galilée, Hérode Antipas, qui précisément est venu lui aussi à Jérusalem pour les fêtes de Pâque (Lc, 23, 7).

Par cette démarche, dont l'authenticité demeure indubitable [38], il ne semble pas qu'il ait voulu se dessaisir totalement de l'affaire. En matière criminelle, sur le territoire de sa juridiction, lui seul détenait le pouvoir de juger en dernier ressort [39]. Sinon l'attitude des chefs juifs ne s'expliquerait guère. Au lieu de s'en venir directement trouver un magistrat païen, peu disposé en leur faveur, n'auraient-ils pas dû s'adresser au tétrarque, leur coreligionnaire, lui aussi prévenu contre Jésus ? (Lc, 13, 31 sq.)

Le but principal du procurateur en l'occurrence, se bornait donc plutôt à obtenir des éclaircissements sur les agis-

35. Jésus, dit saint Jérôme, ne veut pas retarder le bénéfice de la Rédemption en se faisant relâcher (*Comment., in Mat.*, 27, 13).

36. L'accusation devait d'autant plus porter que les Galiléens passaient pour des gens turbulents.

37. La naissance de Jésus à Bethléem demeurait cachée (Jn, 7, 27; 7, 41 ss.).

38. Cf. Lebreton, *op. cit.*, II, 369 ss.

39. Cf. Prat, *Jésus-Christ*, II, 366; *Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1935, pp. 204-208.

sements de Jésus en Galilée, et, dans l'hypothèse vraisemblable d'agissements purement religieux, à s'autoriser de l'avis d'Hérode pour se débarrasser enfin, très légalement, d'une affaire qui n'avait que trop duré. Subsidiairement, il trouvait là une belle occasion de se réconcilier pour un temps avec le tétrarque, son dangereux voisin, irrité de son intransigeance passée (Lc, 23, 12; cf. 13, 1 sq.).

Jésus devant Hérode [40]

Hérode Antipas (4 av. J.-C.-39 apr. J.-C.) n'eut pas à attendre longtemps l'arrivée du captif. Il habitait à proximité (300 m. environ) de la forteresse Antonia, en direction du sud-ouest, dans l'ancien palais des Asmonéens, qui, par delà la place du Xyste et le pont du Tyropeon, dominait l'esplanade du Temple [41].

S'il est flatté de la déférence que lui marque Pilate (Lc, 23, 12), il est encore plus heureux de se trouver en présence de Jésus. Il y avait un an qu'il désirait cette rencontre (Lc., 23, 8; 9, 7-9), tout en la redoutant (Lc, 13, 31 sq.). Il pourrait enfin mettre un terme à l'inquiétude qui le travaillait depuis l'odieux assassinat de Jean le Baptiste (Mc, 6, 21 ss.). Il allait savoir si cet homme n'était pas Jean lui-même, ressuscité des morts (Lc, 9, 9). Et puis il espérait bien que Jésus, se sentant à sa merci, ne manquerait pas, pour gagner ses faveurs, d'opérer devant lui quelque prodige nouveau (Lc, 23, 8 *c*). Ce serait un beau spectacle de plus pour sa petite cour (cf. Mc, 6, 21). Les multiples questions qu'il lui pose (Lc, 23, 9), et qui doivent porter sur les merveilles qu'on lui attribue (Lc, 23, 8 *b*), n'ont pas d'autre raison. Elles servent d'entrée en matière.

Jésus cependant ne répond rien (Lc, 23, 9 *b*). Même pour

40. Luc est le seul à reproduire cette scène. On croit généralement qu'il la tenait de Jeanne, femme de Chuza, intendant d'Hérode (Lc, 8, 2; 24, 10).

41. Cf. *Guerre juive*, II, 16, 3; *Ant. jud.*, XX, 8, 11.

avoir la vie sauve, il ne désire pas satisfaire la vaine curiosité d'un prince dont il connaît la ruse (Lc, 13, 22) et la longue inconduite (Mc, 6, 17 ss., 27). Il s'est une fois pour toutes résigné à *boire le calice* que son Père lui a donné (Mc, 14, 36; Jn, 18, 11 *b*), et n'a voulu précédemment se défendre que dans la stricte mesure où l'exigeait l'obéissance aux autorités constituées (cf. Mc, 15, 5).

Les chefs juifs, qui ont suivi jusque-là leur victime, voudraient, par de multiples accusations, exploiter la déception du tétrarque (Lc, 23, 10). Mais Hérode n'a que faire de ces accusations, fussent-elles de nature religieuse, comme il est plus probable qu'elles l'étaient. Il connaît trop l'hypocrisie de ceux qui lui parlent pour leur accorder le moindre crédit, et lui-même est trop sceptique en matière religieuse[42] pour y attacher grande importance. La scène qui va suivre le montre bien (Lc, 23, 11). D'ailleurs le voudrait-il qu'il ne peut plus décemment s'opposer à la décision du procurateur. Au risque de mécontenter les chefs juifs[43], dont il est loin de dépendre, comme Pilate, puisqu'il n'est là qu'en passant, il décide donc tout simplement de se venger de l'affront qui lui est fait (Lc, 23, 11 *a*).

Avec sa garde militaire, il se moque des prétentions messianiques de Jésus, le traite en roi de comédie et l'affuble d'une robe éclatante[44], symbole d'investiture (Lc, 23, 11 *b*). C'est dans cet état qu'il le fait reconduire à l'Antonia, signifiant ainsi qu'il le tient pour un illuminé, dont l'ordre public n'a rien à craindre (Lc, 23, 15).

Deuxième verdict d'acquittement

En voyant l'accoutrement de Jésus, Pilate comprend tout de suite qu'Hérode a sanctionné sa façon de voir et il s'en

42. *Ant. jud.*, XVIII, 2, 3; XVIII, 5, 1; *Autobiographie*, 12, n° 65.
43. Cf. Lebreton, *op. cit.*, II, 399.
44. Cf. *Rech. Sc. Relig.*, 1936, 81-85.

montre satisfait (Lc, 23, 12). Sans perdre de temps, il se rend auprès des accusateurs (*ib.*, 13) pour leur communiquer les résultats de l'enquête (*ib.*, 14) et les décisions qu'il va prendre (*ib.*, 15). Il relève avec soin, comme pour mieux se justifier, l'identité parfaite qui existe entre ses propres conclusions et celles du tétrarque sur l'innocence politique de l'inculpé. Dès lors, précise-t-il, qu'Hérode en personne lui a renvoyé cet homme (sans l'avoir jugé coupable) [45], c'est bien qu'il n'a pas mérité la mort et qu'il doit être relâché. Il ajoute cependant qu'avant de le relâcher il le fera « châtier » [46]. Pourquoi ce châtiment ? (la flagellation sans doute). Est-ce pour donner un avertissement à Jésus, dont l'activité religieuse aurait, selon lui, manqué de prudence, puisqu'elle suscite une telle haine ? N'est-ce pas plutôt pour ménager la susceptibilité des Juifs, au moment où il les frustre de leur victime ? Nous aurions là, somme toute, un nouvel essai de conciliation entre la conscience du devoir professionnel et le souci de ménager ses propres intérêts.

Barabbas préféré a Jésus

Avant d'avoir pu mettre à exécution ce qu'il vient d'arrêter, Pilate se trouve en présence d'une autre solution, qu'il estime immédiatement préférable. La foule juive est là devant l'Antonia, elle achève de gravir les rues montantes qui y mènent et demande la libération d'un prisonnier (Mc, 15, 8). Tous les ans pour les fêtes de Pâque, elle sollicite cette même faveur et la coutume s'est établie de la lui accorder

45. On lit dans la Vulgate : « Car je vous ai renvoyé auprès d'Hérode. » Cette leçon sous-entend qu'auprès du tétrarque les Juifs ont pu constater eux-mêmes l'innocence de Jésus.

46. Dans les LXX et le Nouveau Testament « *païdeueïn* » signifie souvent « châtier », « punir », cf. Os., 7, 12; Jér., 10, 24; Sag., 3, 5; 2 Mach., 6, 16; 1 Cor., 11, 32; 2 Cor., 6, 9; Hébr., 12, 6 ss.; Apoc., 3, 19. Dans 1 Rois, 12, 11, 14, il est même question de « châtier avec des fouets ». Pour les Romains ce châtiment c'était la flagellation, du moins habituellement, comme on le verra plus loin.

(Mc, 15, 6; Mt., 27, 15; Jn, 18, 39)[47]. Est-elle montée ce matin-là dans l'intention précise d'obtenir la liberté du Christ, dont elle viendrait à peine d'apprendre l'arrestation[48] ? La teneur des textes évangéliques ne permet pas de l'affirmer. Toujours est-il qu'elle ne semble pas animée d'une haine préconçue pour Jésus[49], bien au contraire, car il faudra tout à l'heure l'énergique intervention des chefs juifs pour la retourner contre lui (Mc, 15, 11; Mt., 27, 20). Il est même fort probable que les organisateurs du procès l'ont délibérément tenue à l'écart, par crainte de son enthousiasme pour le jeune Rabbi (cf. Mc, 11, 32; 12, 12; 14, 2)[50].

Cette fois Pilate croit qu'il pourra, sans courir le moindre risque personnel, berner de maîtresse façon les accusateurs, dont les mobiles envieux lui sont de plus en plus manifestes (Mc., 15, 16). Il va faire prononcer par la foule elle-même, sous leurs yeux, le verdict d'élargissement qu'il n'ose plus prendre à son compte. Dans le dessein d'y mieux réussir, il met Jésus en parallèle avec le prisonnier le moins recommandable qu'il a sous la main : Barabbas, que chacun sait brigand (Jn, 18, 40 *b*), criminel et séditieux (Mc, 15, 7; Mt., 27, 16; Lc., 23, 19)[51]; il souligne même l'illogisme qu'il y aurait devant un tel choix à ne pas préférer la délivrance du « roi des Juifs » (Mc, 15, 19; Mt., 27, 17 *b*; Jn, 18, 39)[52].

L'expédient ne manquait pas d'habileté. Il était cependant voué à l'échec. Dieu, par le jeu des causes secondes, n'allait pas permettre la délivrance du véritable « Agneau pascal », qui ce jour-là devait être immolé pour le salut de tous.

47. On a récemment trouvé des traces de cette coutume en Égypte, cf. G. Vitelli, *Papiri Fiorentini*, Milan, 1905, I, pp. 113 ss., lignes 59 et ss.

48. Cf. Buzy, Mt., 368.

49. Beaucoup d'auteurs cependant soutiennent le contraire.

50. N'est-ce pas pour ce motif que Jésus fut conduit à Pilate de bon matin ? Il semble bien que la foule dont parle Lc, 23, 4, 13, est distincte de celle-ci.

51. Barabbas, que plusieurs manuscrits et versions appellent « Jésus-Barabbas » (cf. Vosté, *op. cit.*, pp. 163 ss.), ne nous est connu que par les Évangiles. Son nom, qui veut dire « Fils du Père », plutôt que « fils du maître » ou « de notre maître « (saint Jérôme) était un nom assez répandu dans les milieux juifs (cf. Strack-Billerbeck, *op. cit.*, I, 1.031).

52. Pilate entend cette expression en un sens très mitigé, cf. Jn, 18, 37-38.

La foule ne se prononce pas sur-le-champ, interdite qu'elle est d'apprendre l'alternative proposée. Son hésitation se prolonge lorsqu'elle voit soudain le procurateur en pourparlers avec un messager (Mt., 27, 19 *a*). Pilate apprend, en effet, que sa femme[53], à la suite d'un songe très pénible, craint de le voir prendre une décision contre l'irréprochable (litt. : « le juste ») Jésus (Mt., 27, 19 *b*). Il prête certainement grande attention à la communication qu'il reçoit et qui vise avant tout sa sécurité, car à cette époque les Romains se montraient fort superstitieux[54]. Il doit en conséquence, pour tranquilliser son épouse, expliquer assez longuement sa certitude d'aboutir bientôt à l'heureux règlement de cette affaire épineuse.

Dans l'intervalle, les chefs juifs ne perdent pas leur temps (Mc, 15, 11; Mt., 27, 20); se glissant dans les rangs de la foule, ils font passer Barabbas comme un héros national uniquement préoccupé de nuire à l'oppresseur étranger, et présentent Jésus comme un trompeur éhonté, incapable d'échapper lui-même aux mains de ceux qu'il avait soi-disant charge d'expulser.

Les positions sont renversées lorsque le procurateur, enfin libre, pose à nouveau sa question (Mt., 27, 21). Tous réclament alors la délivrance de Barabbas et l'exécution de Jésus (*ibid.*,, 21 *b*); Lc, 23, 18). La surprise et le désappointement de Pilate se traduisent par une série de questions (Mc, 15, 12, 14 et parall.) et de propositions (Lc, 23, 22 *b*) destinées à sauver celui qu'un long procès, doublé d'un songe, a déjà montré parfaitement innocent. Ses instances, on dirait pres-

53. En l'an 21 après J.-C. le Sénat romain autorisa les femmes des magistrats à suivre leur mari en province (Tacite, *Annales*, III, 33-34). Sur la légende de « Procla » (?), voir Fillion, *Vie de Jésus-Christ*, t. III, pp. 454 ss. Sur les raisons possibles de son intervention auprès de son mari, voir Lebreton, *op. cit.*, II, 404. Matthieu a-t-il voulu établir un lien entre ce récit et la conversion des païens ? Ce n'est pas certain.

54. Cf. Festugière, *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, II, 114 ss. Voir surtout de cet auteur le tome I de son ouvrage *Hermès Trismégiste*. Le songe de Calpurnia, femme de César, était alors dans toutes les mémoires.

que ses supplications, tellement on y remarque à la fois de faiblesse et de ténacité, aboutissent à l'opposé de ce qu'il désire.

Les Juifs, le sentant à la merci de leurs procédés d'intimidation, exigent avec une violence toujours accrue (Lc, 23, 23) le crucifiement, c'est-à-dire l'application de la peine prévue par la loi romaine.

Première condamnation a mort

Constatant la fureur progressive de la populace et craignant qu'il n'en résulte une révolte ouverte (Mt., 27, 24 *a*) — le cas n'était pas chimérique en un tel pays[55] — Pilate finit par céder (Lc, 23, 24). Il relâche Barabbas (Lc, 23, 25 *a* et pass.) et décide que Jésus, après avoir été flagellé, sera crucifié (Mc, 15, 15; Mt., 27, 26; Lc, 23, 25 *b*)[56].

Cependant, autant par conscience professionnelle que par haine des accusateurs et par crainte des suites fâcheuses du songe de sa femme, il tient à décliner publiquement sa responsabilité[57] dans cette sentence qui lui est extorquée. Il se lave les mains en présence de la foule et se dit « innocent du sang de ce juste » (Mt., 27, 24 *b*)[58]. Le symbolisme de ce geste était bien connu des Juifs et même des païens de ce temps[59]. Aussi fut-il aussitôt compris des spectateurs, qui, trop heureux de tenir leur victoire, tranquillisent le procurateur en prenant à leur compte et à celui de leurs descendants toutes les conséquences de cette mort (Mt., 27, 25).

55. *Ant. jud.*, XVII, 10, 1-10; XVIII, 1, 1; *Guerre juive*, II, 12, 1; Act., 5, 37.

56. La flagellation, parfois peine indépendante de toute autre, était normalement infligée aux condamnés à mort, s'ils n'étaient pas citoyens romains, cf. *Guerre juive*, VI, 5, 10; Act., 22, 24-25; 16, 22, 38.

57. Nous parlerons plus loin de la véritable responsabilité de Pilate.

58. Beaucoup de manuscrits portent ce texte, quelques-uns d'entre eux omettent « de ce juste ». Pilate, on le voit, emprunte l'expression même de sa femme.

59. Cf. Deut., 21, 1 ss.; Ps. 26, 6; 73, 13; Hérodote, *Hist.*, I, 35; Ovide, *Fast.*, II, 54; Virgile, *Enéide*, II, 719.

L'histoire est là qui nous apprend combien terribles furent et sont encore ces conséquences pour le peuple déicide [60].

Flagellation et couronnement d'épines

Sans délai, après sa condamnation à mort, Jésus est reconduit à l'intérieur de la forteresse où il va subir la flagellation. La scène n'a pas été décrite par les Évangélistes, mais on peut très bien se la représenter d'après ce que disent de ce supplice les auteurs de l'époque [61]. Dépouillé de ses vêtements, attaché à une colonne [62], devant nombre de curieux goguenards, le Sauveur est longuement frappé par les soldats syro-arabes de la cohorte au moyen de fouets à lanières simples (*flagellum*), ou peut-être même au moyen de fouets à lanières diversement garnies (*fragrum*). Il sort épuisé et défiguré (cf. Is., 52, 14-53, 3) de cette torture que l'on estimait « horrible » (Horace) et qui, mettant les chairs à nu, provoquait parfois la mort du patient [63].

Malgré cela, d'autres souffrances lui sont immédiatement imposées. Pendant que s'achèvent les préparatifs de la prochaine crucifixion, les soldats imaginent de ridiculiser ses « prétentions » royales en parodiant une scène d'intronisation. Hérode leur en avait donné l'exemple (Lc, 23, 11) et la coutume romaine, qui permettait de brutaliser les condamnés à mort, leur accordait sur ce point toute latitude. Au milieu de la grande cour intérieure, devant toute la cohorte invitée à jouir du spectacle (Mc, 15, 16; Mt., 27, 27), ils affublent Jésus d'un manteau rouge de soldat (Mt., 27, 28), ils lui tressent une couronne avec les broussailles épineuses qui servaient de combustible [64], puis ils le nantissent d'un

60. Cf. A. Vincent, *Le Judaïsme*, Paris, 1932, pp. 9-36.

61. Voir surtout Cicéron, *In Verrem*, II, 5, 54; Philon, *Contre Flaccus*, X, 78, 299; Eusèbe, *Hist. Eccl.*, IV, 15, 4; *Dict. d'Archéol.*, t. V, col. 1.638-1.643.

62. Cf. *D. B. suppl.*, II, col. 60-67.

63. Il est vain de vouloir préciser le nombre de coups reçus par Jésus, cf. Prat, *Jésus-Christ*, II, p. 374, en note.

64. Cf. *R. B.*, 1933, 230-234.

roseau en guise de sceptre (Mt., 27, 29 *a*). Bref ils n'omettent rien, pas même les grossiers hommages, les crachats, les coups et les soufflets (Mt., 27, 29 *b*-30; Jn, 19, 3 *b*) [65].

Présentation de Jésus a la foule : « Voila l'homme ! »

L'état lamentable et ridicule où Jésus se trouve au sortir de ces atroces séances, suggère à Pilate l'idée de faire une nouvelle tentative en sa faveur — il y avait du reste plus ou moins songé auparavant (Lc, 23, 16, 22 *b*). Le spectacle d'une telle déchéance, croit-il, est bien de nature à montrer aux accusateurs que leurs craintes n'étaient pas fondées et qu'ils doivent s'en tenir aux châtiments infligés. Peut-on raisonnablement s'acharner sur une loque pareille ? Reparaissant hors de la forteresse, il annonce l'imminente présentation du condamné et donne l'assurance que cette présentation établira l'inanité des accusations portées contre lui (Jn, 19, 4). *Voilà l'homme*, dit-il à l'arrivée du supplicié qui, sanglant et misérable, paraît dans son accoutrement de roi de comédie (*ibid.*, 5).

Les chefs juifs n'ont pas plutôt aperçu Jésus qu'ils se hâtent de scander leurs précédentes vociférations : *Crucifie-le, crucifie-le* (Jn, 19, 6; cf. Mc, 15, 13 sq.). Ils étouffent ainsi toute explosion de commisération dans le peuple, dont ils redoutent visiblement les revirements imprévus. Une fois de plus ils donnent le ton. Ils ne veulent pas en cette seconde émouvante perdre le bénéfice de leurs si longs et si perfides efforts. Et puis n'ont-ils pas appris, par les succès déjà remportés, la valeur des procédés d'intimidation ? Mais lorsque Pilate, exaspéré par tant de méchanceté, revient pratiquement sur la décision prise et signifie nettement son refus de crucifier un innocent politique (Jn, 19, 6 *b*; cf. Jn, 18, 31),

65. Sur le rapport de cette scène avec celle que décrit Philon (*Contre Flaccus*, VI, 36 ss.), voir Vosté, *op. cit.*, 214-221; Lebreton, *op. cit.*, II, 409 ss.; Daniel-Rops, *Jésus en son temps*, 1945, pp. 520-523.

ils sentent soudain qu'il ne leur suffit plus de crier et qu'il leur faut absolument fournir un nouveau grief qui, lui, sera décisif. Jouant le tout pour le tout, ils avouent enfin la véritable raison de leur haine, celle qu'ils ont formulée en plein Sanhédrin devant Caïphe (Mc, 14, 61-64), et qui depuis plus d'un an déjà les anime contre Jésus (Mc, 2, 7; 3, 6; Jn, 5, 18; 10, 33, etc.). *Nous avons une Loi*, disent-ils, *et d'après cette Loi il doit mourir, parce qu'il s'est dit Fils de Dieu* (Jn., 19, 7). « Ici, comme chez Caïphe, ils sont menés par une volonté plus forte que la leur : Dieu livre son divin Fils à la mort, mais il veut qu'il soit frappé comme un martyr, non comme un séditieux[66]. »

Deuxième interrogatoire de Jésus

La façon dont est présenté le nouveau grief oblige le procurateur à reprendre l'affaire. Rome entendait que soient respectées les lois nationales étrangères, compatibles avec ses intérêts. Elle avait naguère (47 av. J.-C.) déclaré « licite » la Loi religieuse des Juifs[67]. Déjà, en la personne de ses représentants, elle était intervenue pour en punir les violateurs[68]. Force est donc à Pilate s'il ne veut qu'on l'accuse de mépriser les directives romaines, de s'informer sur la question de fait : Jésus a-t-il oui ou non violé la Loi juive qui punit de mort le blasphème (Lév., 24, 16) ? Dans l'affirmative il devra sévir, en substituant la peine romaine de la crucifixion à celle de la lapidation prévue par la Loi juive.

Cependant si le procurateur se détermine à reprendre l'interrogatoire, c'est moins cette fois par souci de ménager ses intérêts politiques que par crainte superstitieuse. En effet, cette crainte, qui le tient depuis le songe de sa femme, se transforme en frayeur lorsqu'il entend la nouvelle accusation : *il s'est dit Fils de Dieu* (Jn, 19, 8).

66. Lebreton, *op. cit.*, II, 413; cf. 1 Pet., 4, 15; 2, 19-25.
67. Cf. *Ant. jud.*, XIV, 10, 8.
68. Cf. *Guerre juive*, II, 12, 1; VI, 2, 4; Act., 21, 28 ss.

Rentré dans la cour-prétoire (Jn, 19, 9*a*; Mc, 15, 16), il s'inquiète tout de suite de l'origine véritable du condamné : *D'où es-tu?* L'origine galiléenne, qu'il connaît déjà (Lc, 23, 6 sq.), lui importe peu, il s'informe à présent de l'accointance possible de cet homme avec le monde des dieux, accointance qui serait si grosse de conséquences! Après tout, l'Orient, si mal connu de lui, ne pouvait-il avoir des mystères plus redoutables encore que ceux du paganisme (cf. Act., 14, 11 ss.; 16, 16 ss., 26, 35 ss.; 19, 26 ss.; 26, 24). Le silence que Jésus oppose à sa vaine curiosité (cf. Jn, 18, 38*a*) augmente ses alarmes. Pour obtenir une réponse qui le rassure, il recourt à la menace : *Tu ne sais pas que j'ai le pouvoir de te relâcher et... de te crucifier?* (Jn, 19, 10). L'effet de sa menace est tout à l'opposé de ce qu'il en attendait. L'accusé prend bien la parole mais ce n'est pas pour expliquer son origine, qu'un païen de cette sorte n'était nullement préparé à comprendre, c'est pour réduire à son exacte proportion l'autorité dont il se targue et pour lui rappeler la responsabilité qu'il assume : *Tu n'aurais aucun pouvoir sur moi, s'il ne t'avait été donné d'en haut; c'est pourquoi celui qui m'a livré à toi a* (commis) *un péché plus grave* (Jn, 19, 11). Dans l'exercice de son pouvoir contre Jésus, Pilate n'est qu'un mandataire, et son mandat lui vient « d'en haut », c'est-à-dire de Dieu lui-même (cf. Jn, 3, 31). A cause de cela, puisqu'il est avant tout l'instrument d'une disposition providentielle [69], il est moins coupable, en portant une condamnation réprouvée par sa conscience, que celui qui a pris l'initiative de la trahison [70].

69. « Dans son décret éternel le Père avait décidé que son Fils serait mis à mort par la main des hommes » (Braun, Jn, 465), cf. Lagrange, *Saint Jean*, 483 ss. Il y a bien d'autres interprétations de ce texte difficile. Voir en particulier celle de Prat, *Jésus-Christ*, II, 378, et celle de la *Nouv. Rev. théol.*, 1927, pp. 208 ss. De nos jours, on pense moins généralement que notre texte vise l'origine divine de toute autorité (Rom., 13, 1).

70. Qui donc Jésus vise-t-il en parlant de celui qui l'a livré : « Judas ou Caïphe ? » Les avis sont très partagés sur ce point.

Sur la responsabilité personnelle de Pilate, cf. Vosté, *op. cit.*, 186-189; Prat, *Jésus-Christ*, II, 420 ss.; Daniel-Rops, *op. cit.*, pp. 527-529.

Dernières hésitations de Pilate; condamnation de Jésus

Cette déclaration, dans de telles conjonctures, révèle tant de sereine domination et laisse supposer tant de choses que Pilate sent redoubler sa crainte superstitieuse. Dans l'incertitude où il est de ce qui pourrait en résulter de fâcheux pour lui, il ne veut plus engager sa responsabilité. Il décide derechef, mais cette fois fermement, de libérer son prisonnier. Hélas pour lui! Il n'est pas plutôt revenu en présence des Juifs, pour leur notifier sa détermination [71], qu'il se heurte de leur part à une opposition qui ne connaît plus de retenue. *Si tu le relâches*, clament-ils, *tu n'es pas ami de César! Quiconque se fait roi se déclare contre César* (Jn, 19, 12 *b*). Sans conteste, la menace est directe d'une dénonciation à l'empereur. On l'accusera d'avoir toléré les visées d'un prétendant royal, adversaire du pouvoir romain. Or, pour ce délit, il ne l'ignorait pas, Tibère se montrait impitoyable dans la répression [72].

Pour éviter ce danger, qui n'était que trop certain [73], Pilate se laisse arracher sans retour la condamnation qu'il réprouve. Après tout, du côté de Jésus, le risque couru lui semble moins probable.

Toutefois, pendant qu'il s'installe sur son tribunal mobile amené face au peuple et qu'il s'apprête à prononcer sa sentence (Jn, 19, 13, 16 *a*) [74], il veut, par une ironie cinglante à l'adresse des Juifs, se venger d'avoir eu la main forcée par eux. Il leur présente Jésus comme leur roi; voilà bien, semble-t-il dire, la loque humaine qui vous convient comme chef. Il joue la surprise de les voir réclamer le crucifiement de leur propre roi (Jn, 19, 14, 15 *a*).

71. L'Évangéliste ne parle pas de cette sortie, mais il la suppose; comp. Jn, 19, 9ª avec Jn, 19, 12ᵇ.

72. Cf. Suétone, *Tibère*, 58; Tacite, *Ann.*, III, 38.

73. Cf. Philon, *Ambassade à Gaius*, 38.

74. Le nom de « Gabbatha » (hauteur, lieu élevé), donné à l'emplacement de la forteresse Antonia, se justifie bien, car il formait comme un petit « plateau ».

Les chefs juifs regimbent sous l'insulte et protestent qu'ils n'ont *d'autre roi que César* (Jn, 19, 15 *b*). Ils en arrivent ainsi, sous l'effet de la passion, à renier pratiquement tout leur passé théocratique et messianique. Il est difficile d'imaginer plus bas degré d'abjection [75].

Conclusion

Après l'évocation de ce long procès, qui, commencé de bonne heure ne prit fin que vers la sixième heure, c'est-à-dire vers midi (Jn, 19, 14), on comprend beaucoup mieux l'horreur indicible éprouvée par le Sauveur au jardin de Gethsémani à la perspective des souffrances physiques et morales de sa Passion (Mc, 14, 34-36), on comprend beaucoup mieux aussi l'énormité du péché, puisque c'est pour l'expier que Jésus a voulu passer par des heures si douloureuses (cf. Is., 53, 4 ss.; Mt., 26, 28).

Jean Cantinat, C. M.

75. On relira avec profit les articles du R. P. P.-M. Benoît sur « Le procès de Jésus », articles parus dans *La Vie Intellectuelle* (nos des 25 février, 15 mars et 15 avril 1940). On y verra que peut-être Pilate n'aurait eu pour intention, durant ce procès, que se moquer des Juifs. « Ce n'est certainement pas (Jésus) qui préoccupe Pilate, y lisons-nous. Il n'est qu'une nouvelle occasion dont le gouverneur est ravi de se servir pour tenir en échec ses adversaires détestés. Car il a senti que leur cause est mauvaise, qu'ils n'ont pas de grief solide à lui apporter; ils veulent lui enlever son consentement par force. Plus ils insistent, plus il résiste, prenant un malin plaisir à se moquer d'eux dans la personne du pauvre roi inoffensif dont ils font mine de s'inquiéter. Sans doute aurait-il tenu bon jusqu'au bout, si n'était survenue la fameuse menace d'une plainte à Rome. Pilate sait que cela compte » (*loc. cit.*, avril 1940, p. 58).

NOTRE CARÊME

d'après les oraisons du Missel romain

On parle beaucoup, et à juste titre, du renouveau liturgique, qui sera sans doute l'une des gloires de l'histoire religieuse de notre temps; mais ce renouveau est-il vraiment profond, et la liturgie ne demeure-t-elle pas quelque chose d'extérieur? Certains, qui croient l'aimer, n'ont à vrai dire à son égard que de la curiosité, sans véritable *vie* liturgique. Car il ne suffit pas de suivre les cérémonies, d'en connaître la signification et le symbolisme, voire d'en bien comprendre les textes, pour enrichir sa vie intérieure. D'ailleurs on ne devrait pas parler de *vie liturgique* comme si, par cette expression, on voulait désigner quelque chose de parfaitement distinct de la *vie chrétienne* pure et simple. Notre vie chrétienne, par le fait même qu'elle est chrétienne, doit être liturgique, puisque nous avons l'obligation, en tant que chrétiens et fils de l'Église, de prendre part à un certain nombre de manifestations cultuelles. Or il ne peut être question ici d'une simple attitude extérieure; il faut que toute notre vie y soit engagée, « que notre âme soit à l'unisson avec notre voix », comme le dit si bien saint Benoît à propos de la psalmodie[1].

Pour d'autres, qui ont déjà une vie intérieure profonde, la liturgie est un compartiment à part; ils en ignorent complètement la richesse doctrinale et spirituelle. Un prêtre, habitué de l'oraison, nous disait qu'il était incapable d'alimenter

1. *Mens nostra concordet voci nostrae.* (Règle de saint Benoît, ch. 19.)

celle-ci à l'une des prières de la messe, ou de prendre comme thème d'action de grâces la post-communion qu'il venait de lire quelques instants auparavant à l'autel. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'obliger tout le monde à se servir exclusivement de sources liturgiques pour alimenter sa vie intérieure, ce serait là du sectarisme aussi bien que de la sottise; mais faire abstraction, de parti pris, des richesses que nous apporte la liturgie, c'est faire la preuve que celle-ci n'a pas vraiment pénétré notre religion personnelle et que nous n'avons pas réalisé l'unité parfaite de notre vie intérieure.

Notre but est d'essayer de montrer, à la lumière de quelques textes liturgiques du Carême [2], quelle perte incalculable nous faisons, si nous négligeons systématiquement cette source authentique de vie chrétienne qu'est la prière de l'Église, c'est-à-dire la prière même du Christ.

Dans cette revue, un certain nombre d'articles ont déjà paru sur l'enseignement et la spiritualité des différents temps liturgiques; notre intention est à la fois plus modeste et plus précise. En nous servant uniquement des oraisons [3] du Missel, nous voulons rechercher ce qu'on pourrait appeler *l'ascèse du Carême*, telle que l'Église nous la propose dans sa prière, et voir ensuite comment les chrétiens de notre temps pourraient mettre en pratique cette ascèse qui, malgré son antiquité, reste toujours capable de donner de nouveaux fruits.

Quelques remarques préliminaires s'imposent. Nous au-

2. Nous laisserons de côté la semaine sainte, l'objet des prières de ces jours-là étant davantage en corrélation avec la Passion du Sauveur.

3. Il s'agit de la collecte, secrète, post-communion de chaque messe, ainsi que de la prière sur le peuple pour les jours de semaine. Pour les références, on désignera chacune de ces prières par une abréviation : Collecte = C. Secrète = S. Post-Communion = P. Prière sur le peuple = SP.

En recommandant les oraisons, nous n'excluons pas les autres textes, comme les chants et les lectures; mais nous voulons montrer qu'en se servant uniquement des textes de composition ecclésiastique, qui sont de prime abord moins attrayants qu'un verset de psaume ou un passage d'évangile, et partant plus négligés par ceux qui participent à la messe, on en retire un enseignement théologique et un profit moral d'une richesse indiscutable.

rons devant les yeux de courts textes de *prières*; ne nous attendons pas à y trouver un enseignement didactique en forme, nous trouverons plutôt une pédagogie. Par ses répétitions, par ses insistances, la liturgie crée, en effet, comme un climat spirituel dans lequel nous devons nous plonger entièrement, si nous voulons en tirer profit.

Une grave erreur de méthode consisterait à prendre le plan d'un manuel de théologie moderne, et à classer ainsi les diverses idées présentées par la liturgie; les textes du Missel représentent les idées religieuses de l'âge d'or de la période patristique, où les classifications étaient sinon inconnues, du moins beaucoup plus souples et plus simples.

Lorsqu'on lit, même de façon superficielle, les textes ecclésiastiques[4] de la liturgie quadragésimale, on est étonné de constater l'importance donnée au péché, à la mortification corporelle, à la purification, etc; mots qui sonnent de façon étrange à nos oreilles modernes, avides que nous sommes d'une ascèse positive, plus conforme aux besoins de l'action et de l'apostolat. Sans vouloir méconnaître tout ce que cette conception de vie a en elle de riche et de beau, il faut avouer cependant que c'est peut-être parce qu'on a trop oublié les vieux principes de la pénitence chrétienne qu'on rencontre tant de médiocrité et d'extravagances.

Pour avoir, dès le début de cette étude, un fil conducteur à travers tout cet enseignement, épars dans plus d'une centaine de formules à la fois si semblables et si variées, voici comme en raccourci le portrait de l'âme chrétienne qui se laisserait modeler par la liturgie des messes de Carême. Nous sommes en face d'un chrétien — il serait plus exact de dire d'une communauté chrétienne — qui prend tout d'abord conscience, en toute sincérité et humilité, de sa misère et de sa faiblesse radicale; à l'opposé, nous voyons un Dieu tout-puissant, mais infiniment miséricordieux. Par la prière,

4. Nous distinguons ainsi les prières des chants et lectures, empruntés à la Sainte Écriture.

l'effort, la pénitence accomplie sous l'empire de la grâce, le pécheur va essayer de mériter son pardon et d'obtenir tous les secours divins nécessaires pour sa rénovation totale. On peut dire que la grâce du Carême sera une rencontre de l'âme et de son Sauveur dans l'amour, la joie et la paix.

Le leitmotiv qui revient peut-être le plus souvent est celui du péché. Cette importance donnée au mal nous rappelle opportunément que c'est à cause de lui que Dieu s'est incarné, a souffert, est mort sur la croix. Pendant cette période toute orientée sur la célébration du mystère pascal, mystère de mort et de résurrection, il est bon de rappeler que, par nos fautes, nous faisons partie des bourreaux du Christ, et que c'est grâce à lui, et à lui seul, que nous avons retrouvé la vie.

Sans vouloir ni pouvoir retrouver un traité complet du péché, on peut dire cependant que tout l'essentiel s'y trouve.

Pour le décrire et le définir, la liturgie a une richesse de vocabulaire peut-être unique dans tout le Missel : il est désigné sous les noms de crime, coulpe, débordement, dépravation, iniquité, injustice, mal, péché, vice, etc. Tous ces mots, qui ne sont pas absolument synonymes, nous montrent qu'il ne s'agit pas seulement du péché, mais du *mal* moral dans toute son étendue.

Qu'est-ce que le péché ? Vis-à-vis de Dieu, il est une offense : *O Dieu, que le péché offense...* nous dit la collecte du jeudi après les Cendres[5]. Vis-à-vis de nous, il est soit une tache, une souillure de nos âmes : *Purifiez-nous, Seigneur, des souillures de nos péchés*[6]; soit un lien qui entrave et limite notre liberté : *Seigneur, dénouez les liens de nos péchés*[7]. Le péché est souvent cause d'autres maux qui pèsent sur nous et nous mettent en danger : *Par nos péchés,*

5. *Deus qui culpa offenderis...*

6. *Nosque a peccatorum nostrorum maculis emunda.* (Lundi de la 1re semaine, S.)

7. *Absolve, quaesumus, Domine, nostrorum vincula peccatorum.* (Lundi de la 1re semaine, SP.)

nous sommes en péril imminent[8]. De plus, le mal n'est pas quelque chose de passif, de purement négatif; la liturgie le considère parfois dans sa réalité concrète, comme un démon qui lutte contre nous : *Votre peuple, ô Dieu... subit les assauts du péché*[9].

Voilà donc l'âme chrétienne mise en face de cette terrible réalité qu'est le péché. Comment va-t-elle, ou plutôt comment doit-elle réagir ? Son attitude sera faite d'humilité profonde et de confiance inébranlable : les deux conditions de la vraie prière. Nous allons retrouver un écho authentique de la prière du publicain : *Deus, propitius esto mihi peccatori :* Mon Dieu, pitié pour le pécheur que je suis[10], comme aussi du bon larron disant à son compagnon : *Et nos quidem juste, nam digna factis recepimus.* Pour nous, c'est justice : nous payons nos actes[11]. Nous avons dans ces deux exemples le cri de l'homme conscient de sa misère, et qui s'adresse à Dieu dans un élan de confiance absolue. Écoutons maintenant la liturgie : *Nous voici écrasés sous le poids de nos mauvaises actions*[12]. *Détournez, Seigneur, les fléaux de votre colère, que nous avons mérités pour nos péchés*[13]. *Faites, Seigneur, ... que justement abattus pour nos péchés, ... nous soyons délivrés*[14]. *O Dieu, vous voyez bien que nous sommes dépourvus de toute force*[15]. *Nous avons bien mérité par notre conduite les épreuves qui nous accablent*[16]. Ailleurs, nous parlons au Seigneur de notre faiblesse, de notre

8. *Ab imminentibus peccatorum nostrorum periculis.* (Lundi de la 3e semaine, SP.)

9. *Populi tui, Deus... peccata quibus impugnatur.* (Jeudi de la 4e semaine, SP.)

10. Lc, 18, 13.

11. Lc, 23, 41.

12. *Qui malorum nostrorum pondere premimur.* (Samedi des Quatre-Temps, 2e C.)

13. *Flagella tuae iracundiae, quae pro peccatis nostris meremur, averte.* (Jeudi après les Cendres, C.)

14. *Qui juste pro peccatis nostris affligimur... liberemur.* (Samedi des Quatre Temps, 4e C.)

15. *Deus, qui conspicis omni nos virtute destitui.* (2e Dimanche, C.)

16. *Qui ex merito nostrae actionis affligimur.* (4e Dimanche, C.)

maladie : *Daignez accorder, Dieu tout-puissant, à notre faiblesse... d'être purifiés de tout mal...*[17]. *Nous sommes faibles, et conscients de l'être*[18].

Cette prise de conscience de notre péché et de notre misère appelle une confiance éperdue en la toute-puissance et en la miséricorde de Dieu. Les oraisons que nous venons de citer se ramènent toutes à cette prière. Puisque nous sommes radicalement incapables de faire le bien par nous-mêmes, Dieu tout-puissant et plein de miséricorde, faites-le en nous et par nous : *Dieu tout-puissant, faibles et conscients de notre faiblesse, nous tirons confiance de votre force*[19]. *Nous mettons notre confiance en votre protection*[20], ou encore cette invocation : *O Dieu, quand on espère en vous, vous donnez le pas à la miséricorde sur la colère*[21]. Le cœur de Dieu pourrait-il résister à un tel élan de confiance ?

La première demande de cette prière humble et filiale sera naturellement le pardon de nos péchés : un pardon total, qui non seulement supprime l'écran entre Dieu et nous, mais qui va nettoyer, arracher dans les recoins les plus cachés, tout ce que le péché avait pu apporter avec lui. Aussi, parallèlement aux nombreux termes désignant le péché, allons-nous trouver de très nombreux verbes choisis pour exprimer ce travail de purification profonde : absoudre, arracher, délivrer, guérir, laver, libérer, purifier, surmonter, supprimer, etc. Il serait intéressant, mais hors de propos ici, d'étudier chacun de ces mots et voir à quel travail de la grâce chacun d'eux correspond.

Être pardonné ne suffit pas : il faut encore demander la grâce de ne plus tomber; notre faiblesse est si grande, et la puissance du mal si forte, que sans le secours de Dieu les rechutes sont inévitables. Aussi plusieurs fois l'Église nous

17. *Fragilitatem nostram ab omni malo purget.* (Samedi de la 3e semaine, S.)
18. *Qui infirmitatis nostrae conscii.* (Vendredi de la 4e semaine, SP.)
19. *Qui infirmitatis nostrae conscii, de tua virtute confidimus.* (*Ibid.*)
20. *Qui in tua protectione confidimus.* (Vendredi de la 3e semaine, SP.)
21. *Deus, qui sperantibus in te misereri potius eligis quam irasci.* (Samedi de la 4e semaine, SP.)

fait-elle demander cette protection; par exemple : *Que votre protection, Seigneur, soit notre défense; qu'en tout et toujours elle nous garde du péché*[22].

La liturgie va encore plus loin : l'âme doit aussi expier le mal commis. Ce sera alors la componction, dont on trouve un magnifique exemple au samedi veille de la Passion : *O Dieu, ... accordez-nous de verser des larmes dignes des maux que nous avons commis, de sorte qu'elles nous méritent la grâce de trouver consolation auprès de vous*[23]. Cette expiation se fera aussi par la mortification corporelle : *O Dieu, c'est par le moyen du jeûne que vous offrez aux pécheurs le pardon*[24]. *En arrêtant le cours de nos péchés par un châtiment volontaire, nous éviterons, par ces peines temporelles que nous nous imposons, d'être condamnés aux supplices éternels*[25]. Peut-on désirer un enseignement plus complet et plus pratique sur le péché et la purification ?

Mais ce n'est là encore que du négatif, les dernières citations viennent de faire allusion à la mortification, et avec elle nous entrons dans une nouvelle voie. La vie chrétienne, en effet, ne consiste pas seulement à ne pas être des pécheurs, mais à devenir des saints. Il y a de nombreuses routes qui conduisent à la sainteté; celle que nous indique la liturgie quadragésimale a l'avantage d'avoir pour elle le double sceau d'une pratique plus que millénaire et de l'autorité de l'Église.

Cette partie de l'ascèse est certainement ce qu'il y a de plus original et de plus caractéristique dans les prières liturgiques du Carême.

Avant de l'aborder dans le détail, une remarque impor-

22. *Tua nos, Domine, protectione defende : et ab omni semper iniquitate custodi.* (Mardi de la 3e semaine, SP.)

23. *Deus,... da nobis digne flere mala, quae fecimus; ut tuae consolationis gratiam invenire mereamur.* (Samedi de la 4e semaine, SP.)

24. *Deus, qui... peccatorum per jejunium veniam praebes.* (Mercredi de la 4e semaine, 1re C.)

25. *Peccata nostra castigatione voluntaria cohibentes, temporaliter potius maceremur, quam suppliciis deputemur aeternis.* (Vendredi de la Passion, C.)

tante s'impose. Nous allons retrouver, fortement mise en relief, une des qualités primordiales de la liturgie* : son *réalisme*. Pour elle, en effet, il n'y a d'homme que l'homme total, composé d'un corps et d'une âme, où chacun de ces deux éléments joue son rôle propre et irremplaçable. On a dit très justement qu'une des gloires de la pensée contemporaine est d'avoir découvert, ou plutôt redécouvert, le corps humain; et cela, en réaction contre tous les idéalismes plus ou moins nébuleux des deux derniers siècles, qui tendaient à faire de l'homme un pur esprit. Or la liturgie, depuis ses plus lointaines origines, a toujours maintenu la dualité du composé humain comme une vérité fondamentale; il en va de même pour l'ascèse : la pénitence corporelle n'a pas sa fin en elle-même, mais elle vise à produire dans l'âme un effet analogue à celui qu'elle réalise dans le corps. Voici, par exemple, une prière qu'on retrouve souvent au Carême sous une forme presque identique : *De même que nous privons notre corps de nourriture, puissions-nous refuser à nos sens les excès qui nous entraînent au mal*[26]. Mais il convient d'ajouter tout de suite que la mortification corporelle est bien plus qu'un symbole de la mortification intérieure; elle a aussi, et d'abord, comme rôle de disposer et de préparer l'âme à recevoir la grâce, et cela en vertu d'un principe psychologique élémentaire : celui de l'influence réciproque de l'âme et du corps. Puisque l'équilibre initial qui soumettait les puissances inférieures de l'homme aux puissances supérieures a été rompu par le péché originel, la mortification corporelle, en bridant les puissances inférieures, les remettra sous la tutelle de la raison et de la volonté. Tout cela est résumé très clairement par le R. P. Bouyer, lorsqu'il écrit à propos de l'ascèse des Pères du désert : « L'âme et le corps ne sont nullement deux substances séparées sur lesquelles on pourrait agir isolément. Ce n'est que par le corps qu'on atteint l'âme, et le développement de l'âme ne peut se faire dans la simple

26. *Sicut ab escis carnalibus abstinemus; ita sensus quoque nostros a noxiis retrahamus excessibus.* (Lundi de la 3e semaine, C.)

ignorance du corps : avec lui ou contre lui, elle ne tendra jamais à la perfection sans lui... Il ne s'agit nulle part de condamner le corps et la vie. Mais ce qui devait être l'instrument soumis de l'âme a retourné la situation et doit donc être dépossédé et remis énergiquement à sa place[27]. » Il est intéressant de souligner au passage l'accord parfait entre notre vieille liturgie du VI^e siècle et la psychologie moderne, ce qui explique peut-être, en partie, la faveur de la liturgie chez nos contemporains.

On verra plus loin qu'un double but est assigné au jeûne : tantôt il devra nous faire expier nos péchés, tantôt nous en préserver, en nous faisant acquérir la maîtrise de soi. Dans le premier cas, nous dirons que le jeûne est une pénitence; dans le second, une mortification. Cette distinction, très importante en théologie morale, se trouve en fait dans notre liturgie, bien que les mots ne s'y rencontrent pas.

A plusieurs reprises, les messes du Carême nous parlent de la mortification en général, mais c'est la privation de nourriture et tout spécialement le jeûne, qu'elles mettent de préférence en avant. C'est ce dernier qui va nous occuper maintenant : il suffira de ne pas oublier que tout ce qui sera dit du jeûne s'applique très bien à tout autre genre de mortification.

Quand on relit les textes relatifs au jeûne, on est d'abord frappé de la façon dont la liturgie nous en parle : *Jeûnes vénérables et solennels...*[28]. *La pratique sacrée de nos jeûnes...*[29], etc. Toutes ces expressions nous montrent bien l'importance attachée par l'Église à cette forme de mortification : il ne s'agit pas là de quelque chose de facultatif et de privé, mais d'une véritable institution. Et il faudrait, pour lui donner sa vraie valeur, la replacer dans le cadre de tout le déploiement liturgique qui l'entourait. On n'ignore pas en effet la relation étroite qui existait entre le jeûne et la synaxe eucharistique : c'est au cours de celle-ci qu'il prenait

27. R. P. Bouyer, *La vie de saint Antoine*, Édit. de Fontenelle, 1950, p. 94.
28. *Jejuniorum veneranda solemnia.* (Mercredi des Cendres, C.)
29. *Sacrae... observationis jejunia.* (Mardi de la 4^e semaine, C.)

fin par la communion. L'histoire de l'Église des premiers siècles nous apprend qu'il n'y avait rien de commun entre le jeûne pratiqué par les premiers chrétiens et celui que nous pratiquons actuellement; on comprend mieux alors l'insistance de la prière liturgique implorant le secours de Dieu pour en faciliter la pratique : *Daignez, Seigneur, accompagner de votre faveur les jeûnes que nous venons de commencer*[30], demande qui revient souvent sous une forme presque identique.

Mais il ne suffit pas de se priver de nourriture pour faire un acte méritoire; il faut surtout que cette privation soit agréable à Dieu, donc faite par amour pour lui : deux conditions dont nos prières de Carême font souvent mention. Par exemple : *Seigneur, faites-nous la grâce d'entreprendre ces jeûnes vénérables et solennels avec tout l'amour qui convient*[31]. *Nous tirerons profit des jeûnes entrepris, dans la mesure où ils plairont à votre bonté*[32]. C'est en somme un résumé de toute la doctrine de la grâce et du mérite : nos actes ne porteront leurs fruits surnaturels que s'ils viennent de Dieu et aboutissent à lui.

Nous avons dit que le jeûne n'est pas une fin en soi; il n'a sa raison d'être que s'il est ordonné à une fin plus haute, au bien de l'âme. Aussi le principal effet du jeûne sera-t-il de disposer l'âme à éviter le mal et à faire le bien. Éviter le mal, il en a été longuement question à propos du péché. A ce propos il sera bon de ne pas oublier que la première mortification de Carême devra consister à ne pas commettre le péché : vérité première, souvent trop oubliée. Combien de personnes, soi-disant dévotes, se livrent à des mortifications extérieures sans renoncer pour autant à leur péché mignon! Ce sont toutes les oraisons mentionnant le jeûne qu'il fau-

30. *Inchoata jejunia,... benigno favore prosequere.* (Vendredi après les Cendres, C.)

31. *Jejuniorum veneranda solemnia, congrua pietate suscipiant.* (Mercredi des Cendres, C.)

32. *Tunc nobis proderunt suscepta jejunia, si tuae sint placita pietati.* (Samedi de la 4e semaine, C.)

drait citer, si on voulait se faire une idée de l'importance attachée à la mortification corporelle, accomplie pour nous préserver du péché : *O Dieu, faites que votre famille qui, par mortification, s'abstient de manger, s'abstienne aussi de pécher*[33]. *Qu'à la privation d'aliments en nos corps, réponde le refus de nourrir nos vices*[34].

Spirituellement, nous sommes tous des malades; aussi le jeûne va-t-il nous être présenté comme un remède. Voici, par exemple, une secrète qui nous montre bien ce rôle du jeûne guérissant l'âme pour lui permettre de mieux profiter de l'effet salutaire de la messe : *Nous vous en prions, Seigneur : que ce sacrifice ait plus de poids pour nous sauver, puisqu'il est accompagné de l'action curative du jeûne*[35]. *Ce jeûne solennel institué pour guérir nos âmes et nos corps...* [36] Remarquons en passant que la prière officielle de l'Église ne croit pas indigne d'elle de prier pour la santé du corps, de même qu'elle demande à Dieu la grâce de lui plaire avec le corps et l'âme : *Dieu tout-puissant faites que nous vous soyons agréables de corps et d'âme*[37].

Enfin le jeûne est surtout, et avant tout, un excellent moyen de sanctification et d'union à Dieu. C'est lui qui, en nous procurant la maîtrise sur nous-mêmes, nous assure le progrès spirituel : *Que la pratique du jeûne nous obtienne de progresser dans une sainte vie*[38]. C'est lui qui attirera sur nous la bienveillance divine : *Seigneur que ces jeûnes salutaires nous disposent à obtenir plus facilement votre bien-*

33. *Praesta... ut familia, quae se, affligendo carnem, ab alimentis abstinet; sectando justitiam, a culpa jejunet.* (Lundi de la 2e semaine, C.)

34. *Sicut ab alimentis abstinemus in corpore; ita a vitiis jejunemus in mente.* (Vendredi de la 3e semaine, C).

35. *Sacrificia... propensius ista nos salvent, quae medicinalibus sunt instituta jejuniis.* (Jeudi de la 1re semaine, S.)

36. *Hoc solemne jejunium, quod animabus corporibusque curandis salubriter institutum est.* (Samedi après les Cendres, C.)

37. *Praesta... ut et corpore tibi placeamus et mente.* (Lundi de la 4e semaine, C.)

38. *Jejunia... piae conversationis augmentum... praestent.* (Mardi de la 3e semaine, C.)

veillance[39]. Par lui, nous recevrons plus de lumière : *O Dieu, grâce à ce jeûne que vous sanctifiez, éclairez les âmes de ceux qui croient en vous*[40]. Uni au sacrifice de la messe, il en recevra le pouvoir de nous sanctifier : *Que le présent sacrifice, Seigneur, donne à nos jeûnes le pouvoir de nous sanctifier, en les offrant à la gloire de votre nom; alors notre pratique du Carême aura intérieurement une efficacité correspondant à sa signification extérieure*[41]. Nous avons tenu à citer intégralement cette secrète, car elle contient, en résumé, toute la théologie de la mortification quadragésimale : sa condition de surnaturalité — offerte à la gloire de Dieu; sa valeur intrinsèque puisée dans le sacrifice de la messe; son effet intérieur, symbolisé et préparé par le comportement extérieur — la sainteté.

Nous venons de voir le jeûne, pour ainsi dire, mêlé aux oblats, afin de recevoir du sacrifice de la messe le pouvoir de nous sanctifier. Cette connexion étroite entre le sacrifice et le jeûne est plusieurs fois soulignée dans les secrètes. *Faites, Seigneur, que le sacrifice que voici sanctifie nos jeûnes. Alors ceux-ci produiront en nous les sentiments que leur pratique manifeste au dehors*[42]. *Nous vous en prions, Seigneur, que ce sacrifice ait plus de poids pour nous sauver, puisqu'il est accompagné de l'action curative du jeûne*[43]. Il convient d'expliquer pourquoi. C'est, en effet, le sacrifice du Calvaire qui donne à tous nos sacrifices leur véritable valeur surnaturelle; or, c'est le sacrifice de la messe, et lui seul, qui rend présent à nouveau le sacrifice de la croix. Si

39. *Ut salutaribus jejuniis eruditi... propitiationem tuam facilius impetremus.* (Mercredi de la 3e semaine, C.)

40. *Sanctificato hoc jejunio... tuorum corda fidelium miserator illustra.* (Mercredi de la Passion, C.)

41. *Praesenti sacrificio, nomini tuo nos, Domine, jejunia dicata sanctificent : ut, quod observantia nostra profitetur exterius, interius operetur effectu.* (Jeudi de la 2e semaine, S.)

42. *Praesentibus sacrificiis, quaesumus Domine, jejunia nostra sanctifica : ut, quod observantia nostra profitetur extrinsecus, interius operetur.* (Samedi des Quatre-Temps, S.)

43. *Sacrificia, Domine, quaesumus, propensius ista nos salvent, quae medicinalibus sunt instituta jejuniis.* (Jeudi de la 1re semaine, S.)

nous voulons donc nous unir au Christ par la pénitence, il faut présenter celle-ci à l'autel pour qu'il la prenne en charge, et qu'ainsi, rattachée directement au sacrifice du Calvaire, elle en reçoive une sorte de consécration. A ce propos, le cardinal Schuster écrit : « A Rome, dès l'antiquité le principe prévalut qu'il n'y eût pas jeûne, sans que la cessation en fût sanctifiée par l'oblation eucharistique : messe et jeûne sont comme deux termes corrélatifs. La messe indique toujours la cessation du jeûne — aussi durant le jeûne ne célèbre-t-on pas le banquet eucharistique — mais on ne conçoit pas un jeûne ne se terminant pas par la messe[44]. »

Après ce qui vient d'être dit, il est inutile de souligner la signification profonde que donne la liturgie quadragésimale à la mortification extérieure et intérieure : celle-ci, en effet, est le thème central de l'ascèse proposée aux fidèles, thème aux multiples variations, ayant pour but de nous montrer qu'il s'agit avant tout, par cette longue retraite de plusieurs semaines, de renouveler l'âme chrétienne, pour la disposer à recevoir en plénitude la grâce pascale : *Donnez-nous, Dieu tout-puissant, nous vous en prions, grâce à la purification que nous procure ce saint jeûne, une âme limpide pour parvenir aux fêtes qui approchent*[45].

Mais dans quelles dispositions ce travail de purification et de rénovation va-t-il se faire ? On peut les ramener toutes à une seule : faire de toute sa vie un acte de religion aussi large que profond. Cette attitude foncière se traduit par un mot qui revient souvent, et qu'il est difficile de traduire toujours par le même vocable français : *devotio*. Car notre mot « dévotion », trop vidé de sa richesse, rend mal, pour une oreille moderne, le contenu du mot latin. Saint Thomas nous dit, en effet, que la dévotion est « la volonté de se livrer promptement à tout ce qui concerne le service de Dieu[46] ».

44. *Liber Sacramentorum*. Traduction française, Bruxelles, Vromant, 1929, III, pp. 110-111.

45. *Da... ut sacro nos purificante jejunio, sinceris mentibus ad sancta ventura facias pervenire.* (Vendredi de la 2e semaine, C.)

46. *Somme théologique*, IIa IIae, 82, 1.

« C'est donc la volonté qui se rend toute, consciemment et délibérément, à Dieu son maître, et s'applique résolument à vouloir le servir et l'honorer selon qu'il le faudra[47]. » On comprend maintenant pourquoi ce mot est si souvent associé à un autre, désignant le service de Dieu : l'expression « devoto servitio », en effet, qui revient sans cesse, pourrait se traduire par : « religieuse soumission ». Car la dévotion, au sens fort du terme, est l'acte principal de la vertu de religion. Voici, par exemple, une prière qui met bien en relief cette disposition de l'âme : *Seigneur, puisque c'est la guérison de nos âmes et de nos corps qui a inspiré la salutaire institution de ce jeûne solennel, accordez-nous de le pratiquer avec une religieuse soumission*[48].

Si notre ascèse est religieuse, elle sera joyeuse. En modifiant le proverbe connu, on pourrait dire : Pénitence triste, triste pénitence! Aussi n'est-il pas étonnant que nous demandions souvent d'accomplir nos œuvres de Carême dans la joie, cette joie dont nous parle saint Benoît lorsqu'il écrit dans sa Règle, précisément au sujet du Carême : « Chacun offrira spontanément à Dieu, dans la joie venant de l'Esprit-Saint, quelque chose en plus de la mesure fixée[49]. » A son tour, saint Thomas nous dit que la dévotion doit engendrer la joie[50], et voici le commentaire savoureux qu'en donne Cajetan : « Les personnes dévotes sont tout autres que ces gens que vous voyez toujours tristes et sauvages, qui ne savent s'entretenir avec personne sans se troubler et craindre la dissipation. Les vrais dévots sont riants, ils ont l'âme épanouie. Et non seulement pour le motif principal de la dévotion, comme dit notre texte, mais lors même qu'ils regardent leurs misères. Leur tristesse, en effet, est selon Dieu, et la joie l'accompagne. Comme dit saint Augustin :

47. I. Mennessier, *La Religion*, Édit. de la Revue des Jeunes, Desclée, 1932, I p. 247.

48. *Hoc solemne jejunium, quod animabus corporibusque curandis salubriter institutum est, devoto servitio celebremus.* (Samedi après les Cendres, C.)

49. Règle de saint Benoît, ch 49 (cf. 1 Thess., 1, 6).

50. *Somme théologique*, IIa IIae, 82, 4.

« Doleat, et de dolore gaudeat. » Aussi lisons-nous dans la vie des saints qu'ils étaient épanouis et riants. Ne commencent-ils pas ici-bas la vie des cieux ? [51] »

Ainsi donc le chrétien, après avoir pris conscience de sa misère, et tout mis en œuvre pour se purifier et se sanctifier, vivra le Carême dans une attitude de religieuse soumission envers son Créateur, attitude qui devra s'épanouir dans une joie débordante à l'approche de la célébration du mystère pascal, prélude et symbole de la Pâque éternelle. Tout ce riche enseignement se trouve admirablement résumé dans la prière suivante : *Dieu tout-puissant, à nous que châtient les jeûnes sacrés, accordez de goûter la joie sainte d'une religieuse ferveur; ainsi, nos désirs terrestres s'apaisant, nous saisirons plus facilement les réalités célestes* [52].

Une question se pose : le chrétien d'aujourd'hui va-t-il trouver dans les textes liturgiques la nourriture qu'il attend et qui lui permettra de bien vivre le Carême ? Souvent on rencontre des personnes qui, éprouvant le besoin de faire pendant cette période de pénitence un effort supplémentaire, encombrent leur vie d'une multitude de pratiques et de dévotions, alors qu'elles négligent un véritable trésor qui est à portée de leur main. Sans jeter le moindre discrédit sur les formes modernes de piété, il est permis de regretter que l'acte religieux par excellence, la célébration du sacrifice de la messe, n'ait pas toujours, même chez de bons chrétiens, l'estime qu'il devrait avoir. Le Carême a le privilège unique dans toute l'année liturgique d'avoir une messe propre pour

51. Cité par MENNESSIER, *op. cit.*, p. 255.

52. *Praesta... ut quos jejunia votiva castigant, ipsa quoque devotio sancta laetificet; ut, terrenis affectibus mitigatis, facilius caelestia capiamus.* (Mercredi de la 4e semaine, 2e C.)

Il y aurait encore beaucoup à tirer de toutes ces prières : une étude serait à faire, par exemple, sur le sacrifice de la messe d'après les secrètes, ou sur les effets de la communion d'après les post-communions; mais nous avons voulu nous en tenir à l'enseignement spécifique du Carême; car on retrouve dans les autres périodes de l'année liturgique des secrètes et post-communions semblables à celles du Carême; et l'étude à laquelle nous venons de faire allusion devrait porter sur tous les textes du missel.

chaque jour; le moyen le plus simple et le plus efficace de profiter de cette abondance inouïe de textes si riches ne serait-il pas la participation fréquente, sinon quotidienne, à la célébration eucharistique ? Or elle exige, pour être pleinement féconde, une préparation et un prolongement. La méditation, même rapide, des textes du Missel romain est un moyen commode pour apprendre, ou réapprendre, les grands principes de l'ascèse chrétienne traditionnelle, avec ses deux principaux moyens, souvent si méconnus de nos jours : prise de conscience du péché et nécessité de la mortification. Il est bon de rappeler que la pénitence fait toujours partie des devoirs de la vie chrétienne. Sans doute, les conditions sociales et économiques actuelles ont amené l'Église à en diminuer les exigences, tout en sauvegardant le principe. S. S. le pape Pie XII, dans un important discours prononcé, devant les cardinaux et évêques, au lendemain de la définition du dogme de l'Assomption de Notre-Dame, disait notamment à ce sujet : « Les fidèles de notre temps dégénéreraient de la vertu de leurs ancêtres, si, à l'heure où sont déchaînés plus d'un de ces mauvais démons qui ne peuvent être chassés, selon la parole du Maître, que par la prière et le jeûne [53], et où par conséquent la mortification est plus que jamais nécessaire pour dominer et repousser tant de calamités d'ordre moral et social, ils ne compensaient par des œuvres de pénitence volontaire, harmonisées avec notre époque, ce relâchement du vénérable précepte ancien... Nous vous exhortons et nous vous poussons tous à lutter volontairement sous la bannière de la mortification chrétienne et de l'esprit de dévouement qui va au delà des prescriptions des lois morales, chacun selon ses forces, selon les invitations de la grâce de Dieu, selon ce que permet l'accomplissement du devoir d'état. Il y a plusieurs buts à atteindre. Avant tout, *chacun expiera par la pénitence ses propres péchés, purifiera son cœur des souillures des vices et deviendra de plus saint et courageux* [54]. Nous avons

53. Mt., 17, 21.
54. *Documentation catholique*, nº 1.082 (19 novembre 1950), col. 1.498-1.499.

souligné cette dernière phrase qui résume parfaitement tout ce que nous avons dit sur les effets du jeûne, tels que nous les présente le Missel[55]. Sans doute le jeûne avait alors un sens technique bien précis; mais qui empêche nos contemporains d'en élargir le sens, pour comprendre sous ce vocable toutes les mortifications? Il y a tant de manières de jeûner! toute privation d'un bien légitime est en soi un jeûne, qu'il s'agisse d'une distraction ou d'un plaisir de toute autre nature... Mais pour revenir à notre suggestion, n'y a-t-il pas un gros sacrifice dans l'assistance fréquente au sacrifice de la messe, surtout s'il est matinal? pourquoi, par exemple, ne pas faire du jeûne eucharistique imposé par l'Église une pénitence que nous présenterions en offrande? et alors toutes les prières qui nous parlent du jeûne prendraient pour nous un sens d'une parfaite actualité.

Un autre avantage de la participation au mystère de la messe, c'est de nous donner l'occasion de prier sur des textes qui, pour ainsi parler, ont fait leurs preuves. Grâce à eux, nous abandonnons nos petits intérêts personnels pour entrer dans le grand courant de l'Église universelle. En répondant *Amen* aux prières dites par le célébrant, nous devons penser que nous entrons en communion avec les centaines de milliers de prêtres et les millions de fidèles répandus sur toute la surface de la terre, qui emploient les mêmes mots pour parler au Seigneur; et qu'ainsi nous prenons part à une prière vraiment catholique.

Nous pratiquerons aussi l'humilité : « Ce que demande la liturgie, c'est l'humilité, écrit Guardini. Elle consiste pour l'individu à accepter volontairement toute une vie spirituelle qui lui est présentée du dehors et qui déborde infiniment le cercle de sa vie propre[56]. »

Enfin nous retrouverons le sens de Dieu et le véritable

55. C'est aussi l'enseignement de la préface du Carême : *Qui corporali jejunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et praemia...* Par le jeûne corporel, vous refrénez nos vices, vous élevez nos âmes et vous nous accordez avec largesse le courage et la récompense...

56. *L'esprit de la liturgie*, traduction d'Harcourt, Paris, Plon, 1929, p. 147.

esprit de charité fraternelle. Avec ces vieilles formules, si déférentes envers Dieu, marquées d'une politesse si exquise et d'une confiance si ferme et si tendre à la fois, nous apprendrons à garder dans la prière cette révérence et cette piété filiale qui nous empêcheront d'oublier ce qu'est Dieu et ce que nous sommes.

Remarquons enfin que toutes les prières de l'Église sont au pluriel, car ce n'est jamais l'individu seul qui prie, mais la communauté. Priant ensemble, les uns pour les autres, nous réaliserons mieux l'union, ou plutôt l'unité des membres de l'Église. En venant sauver les hommes, le Fils de Dieu a réconcilié le ciel et la terre, mais en même temps il a voulu réconcilier les hommes entre eux, afin qu'il n'y ait plus qu'un seul berger et un seul troupeau. Cette œuvre d'unité et de charité n'est pas terminée; c'est à chacun de nous qu'il incombe d'y apporter tout notre cœur et toute notre volonté; mais il y faut l'aide de Dieu. Avec l'Église, nous demanderons cette grâce pour tout le corps mystique, grâce que la liturgie nous fait souvent implorer : dès le début du Carême, ainsi que le samedi saint, le dimanche et le lundi de Pâques[57], voulant nous montrer par cette insistance qu'elle est le plus beau fruit de la célébration du mystère pascal : *Répandez en nous, Seigneur, votre Esprit d'amour afin que votre tendresse unisse les cœurs de ceux que vous avez rassasiés du même pain céleste.*

Dom Benoît Darragon,
moine bénédictin.

Abbaye d'Hautecombe.

57. *Spiritum nobis, Domine, tuae caritatis infunde : ut quos uno pane caelesti satiasti, tua facias pietate concordes.* (Vendredi après les Cendres, P.)

LA THÉOLOGIE DE L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX

IV. — Le sacerdoce éternel et céleste

Le cérémonial de l'ordination de Jésus — si l'on peut s'exprimer ainsi — fut d'une solennité insigne. Dieu voulant manifester la fermeté de sa volonté, son immutabilité, et l'importance qu'il attachait à la vocation de son Fils comme prêtre et sauveur, fait un serment. S'adressant à Jésus, il lui a juré qu'il serait prêtre et le demeurerait à jamais : *Le Seigneur l'a juré et il ne s'en repentira point : Tu es prêtre pour toujours selon l'ordre de Melchisédech* (7, 21).

Un Grec aurait défini le sacerdoce nouveau en lui-même et de façon abstraite. L'*Épître aux Hébreux* le caractérise d'après l'Écriture qui présente tant de personnages figuratifs du Messie. L'un d'eux, Melchisédech, prêtre et roi, semble la figure la plus adéquate du nouveau grand Prêtre. Il est roi de Salem, c'est-à-dire de paix. Son nom signifie : roi juste. Or la justice et la paix sont les biens messianiques par excellence. Bien plus, alors que tous les grands personnages bibliques sont présentés avec leur généalogie, celui-ci est le seul à n'avoir ni père ni mère, ni successeur ou descendant. Comme éternel, comme existant depuis toujours et à jamais : *Ce Melchisédech demeure prêtre pour toujours* (7, 3). Aussi bien, il sera le type dont Jésus est l'archétype. Il est assimilé au Christ comme une copie ou un portrait ressemblant au personnage réel et vivant. Tous deux appartiennent au même « ordre » sacerdotal, sont de la même lignée, de la même classe ou de la même catégorie. La caractéristique formelle de leur sacerdoce réside en ce qu'il n'a ni origine charnelle ni succession charnelle. C'est un « ordre » sans commence-

ment ni fin, donc unique et permanent, immuable, éternel. « A jamais » est l'élément spécifique de « selon l'ordre de Melchisédech ». Définir le sacerdoce de Jésus-Christ en fonction de l'ordre melchisédechien, c'est dire en bon français : Jésus-Christ est *prêtre pour l'éternité*. C'est le seul sacerdoce qui ne soit pas fonction de la durée, qui n'ait point à se transmettre; et il va de soi que seul le Fils de Dieu, doué d'une vie impérissable, peut en être le bénéficiaire.

De ce chef, l'Épître oppose radicalement ce sacerdoce nouveau à celui d'Aaron. D'un côté, il y a *des hommes qui meurent* (7, 8), littéralement : des mourants, passant successivement les uns après les autres par la mort; de l'autre, *un homme dont il est attesté qu'il est vivant*. Dans le sacerdoce lévitique, il y avait *une longue série de prêtres, parce que la mort les empêchait de l'être toujours. Mais, lui, parce qu'il demeure éternellement, il possède un sacerdoce qui ne se transmet point. De là vient aussi qu'il peut sauver parfaitement ceux qui s'approchent de Dieu par lui, puisqu'il est toujours vivant pour intercéder en leur faveur* (7, 23-25).

Ces derniers versets suggèrent que le nouveau sacerdoce, indépendant de toute condition charnelle, de race ou de tribu, tient à la personne même de Notre-Seigneur. Jésus est en lui-même le seul principe d'union à Dieu pour toute l'humanité. Il n'y a que lui à être prêtre, à réaliser adéquatement la notion de sacerdoce. Les théologiens préciseront qu'en vertu de l'union hypostatique — appelée par la tradition une onction reçue de la divinité par l'humanité de Jésus —, celui-ci est constitué prêtre radicalement. Lorsque Dieu déclare : *Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui*, il ne vise pas la génération éternelle, mais cette onction de l'humanité du Christ qui est comme le sacre du Roi-Prêtre (1, 9). Jésus est le consacré par excellence, l'oint de Dieu, ce que signifie le mot « Christ ». Il n'y a donc que lui à être prêtre, il est le grand Prêtre, le Souverain Pontife éternel.

Si le Christ est Roi-Prêtre à jamais, il reste à voir à quel sanctuaire il est attaché; de quelle liturgie est-il l'officiant? *A priori*, on peut affirmer que si Jésus est prêtre dès sa nais-

sance, l'exercice de son sacerdoce ne sera pas limité à la terre. Le sacerdoce melchisédechien, éternel, doit normalement s'exercer dans le temple céleste (9, 24). D'une part, en effet, le nouveau grand Prêtre est l'intercesseur et le dispensateur des biens à venir (9, 11) et c'est donc dans « le monde à venir » qu'il doit officier; d'autre part, tout culte terrestre, par définition, est imparfait, une figure et une ombre de culte authentique (8, 5), et un sacerdoce parfait ne peut s'exercer qu'en présence immédiate de Dieu, dans les cieux : *Nous avons un grand Prêtre, assis à la droite de la majesté divine dans les cieux, comme ministre du sanctuaire et du vrai tabernacle qui a été dressé par le Seigneur et non par la main des hommes* (8, 1-2).

On ne saurait être plus net : Le grand Prêtre, auquel se rattachent les chrétiens, n'est pas un homme du passé, il est et demeure à jamais, au ciel. Ce n'est pas pour lui une récompense ou quelque lieu de repos qui lui serait accordé après qu'il aurait accompli avec succès sa mission sur terre. Son sacerdoce éternel est aussi et de par sa nature même, un *sacerdoce céleste*, et ce caractère est assurément celui qui est mis le plus en relief, à telle enseigne que notre auteur ose écrire : *S'il était sur la terre, il ne serait pas même prêtre, puisqu'il s'y trouve des prêtres chargés d'offrir des oblations selon la loi, lesquels célèbrent un culte qui n'est que l'image et l'ombre des réalités célestes* (8, 4-5).

Jésus officie dans les cieux. La session à la droite du Père n'est pas seulement une marque d'excellence, elle est suggestive de l'efficacité de la médiation sacerdotale, ce qui est le critère de valeur dans l'appréciation de tout sacerdoce. Si le nouveau Pontife est supérieur à Aaron et ses successeurs quels qu'ils soient, c'est qu'il est infailliblement exaucé. Or ce crédit vient de la proximité où il est avec Dieu. Il siège à sa droite, ou si l'on veut, il officie en face de son Père. L'image biblique de la session — qui suggère le repos — ne doit pas faire illusion. Prêtre du plus sacré des sanctuaires, en proximité immédiate avec Dieu, ce Jésus est singulièrement actif; sa présence au ciel est opérante ou agissante,

comme le souligne le terme de « liturge » qui lui est désormais appliqué et qui signifie « travailleur ». Le liturge, en effet, est celui qui remplit une fonction publique, notamment un office sacré; c'est alors un ministre du culte. Dans les Septante, il désigne les prêtres juifs et les lévites en tant qu'ils desservent le Temple, et c'est dans ce sens cultuel précis que l'Épître l'applique au grand Prêtre du ciel.

Le Christ est donc le célébrant d'un culte permanent, l'officiant du Temple céleste. Celui-ci est qualifié de *véritable* au sens johannique d'authentique, excellent et parfait. Ce sanctuaire des cieux est *le* Temple au sens propre, l'archétype de tous les autres qui n'en sont que des participations dégradées, le seul vrai par conséquent, comme la réalité ou le modèle par rapport au symbole et à la copie. On peut évoquer la conception platonicienne selon laquelle toute réalité matérielle n'existe qu'en fonction d'une idée divine pensée par le suprême architecte, mais qu'elle ne représente qu'imparfaitement. Les rabbins croyaient que le Temple de Jérusalem était l'image terrestre du Temple des cieux et de sa liturgie. De même, par conséquent, qu'il n'y a qu'un seul médiateur entre Dieu et les hommes, le Fils de Dieu incarné, il n'y a en toute rigueur de terme qu'un seul sanctuaire, celui où Dieu réside, le ciel.

L'*Épître aux Hébreux* évoque l'entrée du Christ dans les cieux sous l'image du grand prêtre pénétrant dans le Saint des saints au jour des Expiations. Comme le Pontife juif — après avoir immolé un bouc et un jeune taureau — pénétrait au delà du voile séparant le Saint du Saint des saints, et se présentait en face de Dieu, Jésus *a pénétré pour nous en précurseur au delà du voile* (6, 19), c'est-à-dire dans le ciel (4, 14), mais non plus pour en ressortir une fois sa liturgie accomplie. Il demeure au ciel à jamais, et toujours pour y exercer son ministère sacerdotal. C'est même cette activité du grand Prêtre éternel dans son sanctuaire propre qui est présentée comme la raison d'être de la résurrection et de l'ascension : *Le Christ est entré dans le ciel lui-même* AFIN *d'être maintenant visiblement présent et pour nous devant*

la face de Dieu (9, 24). *Il est capable de sauver de façon définitive ceux qui par lui s'avancent vers Dieu, étant toujours vivant* POUR *intercéder en leur faveur* (7, 25).

V. — La Liturgie céleste

L'objet et le mode de la médiation du Christ devant Dieu ne sont pas précisés; mais de toute nécessité la liturgie éternelle doit comporter l'offrande d'un sacrifice, *tout grand prêtre, en effet, est établi pour présenter des oblations et des sacrifices; d'où la nécessité pour Jésus d'avoir quelque chose à présenter* (au ciel) (8, 3; cf. 10, 11). Pour l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* un sacerdoce sans victime est inconcevable, et jamais il n'aurait pu faire entrer cette offrande sacrificielle dans la définition du prêtre (cf. 5, 1), s'il n'y avait pas de sacrifice au ciel, lui qui considérait le sacerdoce du Christ comme étant essentiellement un sacerdoce céleste. Effectivement, l' « oblation » de 8, 3 ne peut s'entendre que de l'activité du Christ ressuscité; c'est au ciel que parle si éloquemment *le sang purificateur* (12, 24) et c'est non moins certainement du sanctuaire des cieux qu'il faut entendre les *sacrifices bien supérieurs* de 9, 23.

Mais comment concevoir que Jésus puisse offrir au ciel quelque nouvelle victime, et dans ce cas à quoi servirait son immolation du Calvaire et d'avoir tant souligné que le Christ s'était offert une fois pour toutes (9, 12, 26, 28; 10, 2, 10; 7, 27)? Aussi bien, nombre de théologiens nient la réalité d'un sacrifice céleste. Mais il importe d'observer que pour l'Épître, le fait central du salut n'est pas tant dans le crucifiement ni même dans la résurrection du Christ que dans l'entrée du Prêtre éternel dans son sanctuaire céleste; le lieu de l'immolation est secondaire par rapport à celui de l'aspersion du sang. Toute son argumentation, en effet, repose sur l'analogie entre le rite lévitique du jour des Expiations et le sacrifice du Christ. Or selon *Lév.* 16, le grand Prêtre, ayant immolé deux victimes pour le péché, asperge de leur sang le *kapporeth*, et c'est ce dernier rite qui

constitue l'action sacrificielle proprement dite, l'acte décisif qui obtient de Dieu l'expiation des péchés. D'après ce parallèle, la mort du Christ — authentique sacrifice — correspond à l'immolation du jeune taureau et du bouc par le grand prêtre aaronique, et l'entrée dans le Saint des saints céleste à l'offrande du sang. Sans doute, il n'est pas dit que Jésus a présenté son sang devant Dieu ou qu'il accomplisse quelque rite analogue dans son sanctuaire propre. Le point de comparaison porte très précisément sur le franchissement du voile, l'accès au Saint des saints, grâce à *l'effusion du sang* qui est le moyen, la force d'ouvrir le passage.

De même qu'il est impossible au Pontife d'aller au delà du Saint *sans s'être muni du sang qu'il offre pour ses péchés d'ignorance et pour ceux du peuple* (9, 7), ainsi c'est muni de son propre sang que Jésus se présente devant son Père : *Traversant la tente supérieure et plus parfaite, — il entra une fois pour toutes dans le sanctuaire avec son sang à lui, après nous avoir acquis une rédemption éternelle* (9, 11-12). L'acquisition du salut est un événement passé et dont le résultat demeure, ou plutôt celui-ci n'est acquis ou vérifié qu'une fois le Christ entré au ciel. C'est pourquoi cette rédemption est qualifiée d'éternelle. Elle est, certes, fonction de l'immolation terrestre, mais de même que la mise à mort des victimes n'avait pour but que de procurer le sang porté à l'intérieur du voile, où s'accomplissait la purification des fautes de l'année écoulée, le Christ arrivant au ciel exploite la valeur sacrificielle de sa mort. Celle-ci serait vaine si le grand Prêtre n'avait pu pénétrer dans son Temple et en mettre en œuvre toutes ses ressources[7]. Sa médiation suppose son sacrifice terrestre, mais elle s'exerce éternellement une fois ce dernier accompli — *la mort ayant eu lieu* (9, 15) — et par conséquent elle en est distincte de quelque façon; à tout le moins, elle le prolonge, le conclut, le consomme.

7. Cf. Rom., 4, 25 : *Notre-Seigneur, qui a été livré à cause de nos iniquités, et ressuscité à cause de notre justification;* 5, 10 : *Réconciliés à Dieu par la mort de son Fils; à plus forte raison, réconciliés, serons-nous sauvés dans sa vie.*

Il n'y a donc pas lieu de supposer un sacrifice du Christ ressuscité qui s'ajouterait à l'immolation du Calvaire. Mais il faut se souvenir que c'est *dans un esprit éternel* (9, 14) que Jésus s'est offert sur la croix, et que si le Prêtre de la nouvelle Alliance s'est sacrifié dès le premier jour de sa venue sur terre (10, 5-10), il continue au ciel cette offrande dont le Calvaire fut l'expression sanglante.

Hébreux, 9, 7, mentionnant le sang apporté par Jésus dans le Saint des saints, précise que ce sang y est offert. On doit donc conclure que la liturgie céleste consiste précisément dans cette offrande éternelle. La volonté d'oblation du Christ demeure à jamais et elle constitue l'essence même du culte. Il n'est pas besoin d'une nouvelle victime ni d'une nouvelle immolation. Le sacrifice est parfait et éternel dès là que l'oblation est actuelle, ou plutôt qu'elle subsiste, immuable, depuis la mort sur la croix. Ainsi que s'exprime saint Ambroise : « *Vulnera suscepta pro nobis coelo inferre maluit, abolere noluit, ut Deo Patri nostrae pretia libertatis ostenderet. Talem sibi Pater ad dexteram locat, tropaea nostrae salutis amplectens* [8]. Le Christ, prêtre et victime de *Hébreux* est déjà l'Agneau que saint Jean verra au ciel comme égorgé (Apoc., 5, 7, 9, 12), dans un état victimal toujours agréé de Dieu, c'est-à-dire faisant valoir la force expiatrice de sa mort. Il n'a pas à se tenir devant l'autel (Apoc., 6, 9; 8, 3-5). Il est lui-même l'autel vivant et parlant (Hébr., 13, 10; cf. Apoc., 16, 7).

Ce ne sont évidemment que des métaphores et qu'on ne saurait trop purifier. Lorsqu'on parle de liturgie et de sacrifice éternel, il s'agit d'un culte en esprit et en vérité. Pour Hébreux, le monde réel n'est pas seulement spirituel et divin, mais aussi éternel, alors que le monde terrestre n'est pas seulement inférieur, mais temporel et transitoire. Or c'est précisément à propos de l'expiation des péchés que notre auteur évoque cette conception (8, 5). Il précise que le vrai Saint des saints est céleste, et que le Prêtre qui y

8. In Luc., 24, 35-39; P. L., XV, 1846.

officie est éternel et divin (9, 14); il faut donc comprendre que non seulement son sacerdoce, mais son sacrifice lui-même, appartiennent à cet ordre de réalités supérieures et immuables. Par conséquent, le culte des cieux n'est pas à concevoir comme prenant la suite chronologique du culte terrestre et comme une activité nouvelle de Jésus. En réalité, le sanctuaire des cieux ne succède pas au sanctuaire terrestre; ils coexistent, comme la réalité avec l'image[9]. En d'autres termes, le réel et unique sacrifice de la croix appartient, certes, au temps et à l'histoire, mais — étant donnée la qualité insigne du Prêtre et de la Victime — relève essentiellement d'une réalité plus haute et absolue, l'éternité et le ciel[10]. La mort du Christ, au Calvaire, ne fut valable que parce que ce sacrifice était déjà céleste, déjà offert en présence de Dieu. Dès lors, il n'y a aucune difficulté à penser qu'une fois ressuscité — événement si négligé dans l'Épître, et de ce point de vue a-temporel on le conçoit — le Christ continue d'offrir à jamais ce même sacrifice. Le Prêtre éternel ne peut être que toujours en acte d'offrande[11]. Et c'est précisément sur cette permanence et cette actualité du culte des cieux que Hébreux veut attirer l'attention des croyants (7, 14).

Sous le bénéfice de ces précisions, on peut affirmer que la

9. Si les exégètes protestants l'avaient compris, ils n'auraient pas eu tant de répugnance à admettre le « sacrement » de l'autel, qui ne s'ajoute pas au sacrifice du Calvaire, mais symbolise l'offrande toujours actuelle du Prêtre des cieux.

10. C'est le lieu de citer Jn, 3, 13 : *Personne n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est dans le ciel*, et saint Augustin : « Filius Dei et filius hominis unus Christus... Filius Dei in terra in suscepta carne, filius hominis in coelo in unitate personae » (*In Jn*, 6, 62; P. L., XXXV, 1617).

11. Le Concile de Trente définira à propos de la messe : « Una enim eademque est hostia, *idem nunc* offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa » (Denziger, 940). Si le Christ est le prêtre de chaque messe, son offrande n'est pas seulement virtuelle mais actuelle; c'est le sentiment de saint Thomas, Cajetan, des Salmenticenses, Bossuet, etc., bien justifié par R. Garrigou-Lagrange, « An Christus non solum virtualiter sed actualiter offerat missas quae quotidie celebrantur », dans *Angelicum*, 1942, pp. 105-118.

liturgie céleste consiste essentiellement dans la présence physique, humaine du grand Prêtre devant Dieu, présence ou figuration active puisqu'elle est dite *en notre faveur*. Le seul fait que Jésus garde les sentiments d'offrande qu'il avait dès le moment même où il assumait son humanité, et que son corps soit celui-là même qui fut immolé sur la croix, constitue en lui-même une très parlante intervention. Il n'est pas dit qu'il arrive devant Dieu, puisqu'il n'en fut jamais séparé, mais qu'il s'y *manifeste* sous cet aspect de prêtre et de victime (9, 24). On peut évoquer Ex., 28, 29 : *Aaron, lorsqu'il entrera dans le sanctuaire, portera sur son cœur les noms des fils d'Israël, gravés sur le pectoral du jugement, en souvenir perpétuel devant Iahvé*. Le médiateur compatissant et fidèle représente tous ses frères en humanité et sa personne même est une intercession vivante en leur faveur. « Étant monté au ciel — écrit Théodore de Mopsueste — c'est comme une sorte de prière qu'il fait pour nous à Dieu, et nous tous, il s'est chargé de nous faire monter près de lui au ciel... C'est une sorte de grand Pontificat qu'il remplit effectivement, et comme sacrifice ce n'est nul autre que lui-même qu'il offre à Dieu [12]. »

Mais l'Épître déclare expressément que le ministère sacerdotal de Jésus dans les cieux s'exerce sous la forme d'une intercession (7, 25). Le verbe grec ici employé signifie : avoir une entrevue et un entretien; s'adresser à quelqu'un, soit pour se plaindre et accuser, soit en bonne part pour solliciter. Saint Paul avait déjà affirmé que dans la gloire le Christ interpelle son Père pour nous (Rom., 8, 34), et c'est sous cette même forme, selon l'Apôtre, que le Saint-Esprit intervient auprès de Dieu en faveur des saints (Rom., 8, 27). Il ne s'agit donc pas d'une prière humble et gémissante comme celle du jardin des Olives (Hébr., 5, 7), mais c'est néanmoins une authentique demande, la requête d'un personnage accrédité auprès d'un Souverain et plaidant pour

12. Cité par J. Lécuyer, « Le sacerdoce chrétien et le sacrifice eucharistique selon Théodore Mopsueste », dans *Recherches de Science religieuse*, 1949, pp. 481-494.

ses protégés. *Nous avons un avocat auprès du Père* (1 Jn., 2, 1), le Christ joue le rôle de Paraclet, c'est-à-dire de défenseur, d'intercesseur, assistant ses disciples et prenant leur cause en mains[13]. La survie du Roi-Prêtre au ciel a sa raison dans l'exercice de ce ministère. De même que la mise à mort des victimes n'avait pour but que de permettre au Pontife de paraître en présence de Dieu et de prier en son nom et au nom du peuple; de même la passion de Jésus n'a de sens qu'en vue de sa session à la droite de la Majesté divine. C'est là qu'il plaide avec autorité au nom des pécheurs, qu'il officie liturgiquement, et qu'il assure aux hommes purifiés l'entrée du sanctuaire divin.

VI. — La Vie chrétienne

Ainsi donc, frères, puisque nous avons, par le sang de Jésus, un libre accès dans le sanctuaire, par la voie nouvelle et vivante qu'il a inaugurée pour nous à travers le voile, c'est-à-dire à travers sa chair, et puisque nous avons un grand Prêtre établi sur la maison de Dieu, approchons-nous avec un cœur sincère, dans la plénitude de la foi (10, 19-22). L'accès du ciel a été ouvert par le sang du Christ. Une fois de plus, l'Épître emprunte son image à la liturgie israélite. Nul ne pouvait auparavant se tenir en la sainte présence de Dieu, localisée dans le Saint des saints. L'accès en était fermé, et le voile qui séparait les deux tentes constituait une barrière infranchissable. Le Christ, lui, l'a franchie. Mais il n'a pas seulement écarté le voile pour le laisser retomber après son passage. Il ne pénètre au ciel que pour que nous l'y suivions. Il nous précède pour nous y introduire. Mieux encore, le Fils et les fils marchent ensemble; associés et solidaires dans la même pérégrination (3, 14), comme un Pas-

13. « Interpellat autem pro nobis, primo humanitatem suam, quam pro nobis assumpsit repraesentando... Item sanctissimae animae suae desiderium, quod de salute nostra habuit, exprimendo, cum quo interpellat pro nobis » (saint Thomas d'Aquin, sur Hebr., 7, 25).

teur et son troupeau (13, 20), ils forment une même et unique procession.

Il faut donc concevoir l'entrée du grand Prêtre en présence de Dieu comme celle d'un Précurseur (6, 20). Il trace la route et il la parcourt le premier, il l'inaugure et la consacre. Les croyants n'ont qu'à le suivre pour pénétrer à leur tour dans le ciel. Cette union, cette solidarité, et par conséquent cette sécurité, est telle que l'Épître identifie cette voie qui débouche dans les cieux (9, 8) au Christ lui-même : *Ego sum via!* C'est la *voie sacrée* puisqu'elle mène à Dieu, et une *route neuve* puisqu'elle vient d'être ouverte, mais c'est une propriété qu'elle gardera toujours, car rien ne vieillit dans la « nouvelle » Alliance et les dons de Dieu. C'est enfin une *voie vivante*, le Christ en personne, passage, Pâque permanente pour aller à Dieu. Comme s'exprimait un ancien commentateur : *Vita tua, via nostra*, Ta vie, c'est notre chemin. De sorte que non seulement elle mène à la vie bienheureuse, mais elle est en quelque sorte active, guide et porte ceux qui s'y engagent. C'est surtout la *voie chrétienne*, l'humanité de Jésus, et l'on pourrait ajouter que l'Église, dans son double office d'enseignement par la prédication et de sanctification par les sacrements, est la *voie prolongée*.

Étant données ces merveilleuses facilités, ces privilèges si gratuits, il reste à agir en conséquence, à avancer sur la voie ouverte, c'est-à-dire : *s'approcher de Dieu*. Ce qui était impossible aux adorateurs de l'ancienne Alliance (10, 1) est devenu, dans le Christ, un droit, et doit être, grâce à la bonne volonté de chacun, un fait. Comment ? Par la foi : *Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il se fait le juste rémunérateur de ceux qui le cherchent* (11, 6).

Cette foi est d'abord une adhésion à la révélation faite par le Fils (1, 1-2; 2, 3), une exacte connaissance de la vérité (10, 26), du Seigneur et de ses voies providentielles (3, 10); elle est donc une illumination (6, 4-6), et si forte qu'elle est en quelque sorte la preuve des réalités invisibles de salut (11, 1); mais elle est aussi psychologiquement une confiance aux promesses de salut (3, 7 sv.), une expérience savoureuse des

merveilles du monde à venir, et une possession anticipée des biens célestes : *vous êtes en possession d'une richesse meilleure et stable* (10, 34); à ce titre, elle se confond avec l'espérance, et les chrétiens sont équivalemment dénommés : *ceux qui sont appelés à l'héritage éternel* (9, 15), *ceux qui attendent le salut* (9, 28) et surtout *ceux qui cherchent Dieu* (11, 6), assurés de le trouver (4, 16). Pour y aboutir, il n'est que de vivre dans la plénitude de la foi (10, 22) et la plénitude de l'espérance (6, 11); l'une et l'autre vertu étant liées à la « profession » baptismale.

C'est au baptême, en effet, défini par son rite : le corps lavé d'une eau pure, et son effet : la conscience nettoyée (10, 22), que les croyants ont pris la route avec hardiesse et joie (10, 19); ce fut *la confiance initiale* (3, 14), qu'il faut maintenir *jusqu'à la fin* (6, 11), c'est-à-dire jusqu'à la parution devant le trône de Dieu. On sait que les épreuves ne manqueront pas et que, parmi la caravane, on comptera des paresseux, des traînards et des retardataires (5, 11; 6, 12), voire des « lâcheurs » et des apostats (3, 12).

Mais la persévérance est assurée si l'on développe l'activité et la perception spirituelle de la vertu de foi qui deviendra de plus en plus contemplative. Le modèle en est Noé qui réglait sa conduite sur les indications de Dieu, concernant un avenir humainement imprévisible (11, 27), et surtout Moïse qui, en quelque sorte, voyait l'invisible (11, 27). Il fixait attentivement la récompense promise et il la comparait au prix de ses renoncements. La foi, en effet, permet d'évaluer les valeurs respectives des deux mondes céleste et terrestre, apparent et invisible, et décide en conséquence du choix à prendre. Elle comprend que seules les réalités spirituelles sont consistantes et valables; elle tient attaché son regard sur le grand Prêtre officiant avec une efficacité plénière dans le sanctuaire divin en faveur des hommes de bonne volonté. Cette contemplation coupe court à la lassitude, remédie aux fléchissements, infuse des énergies renouvelées, et nourrit la constance, la vertu des pèlerins et des lutteurs (10, 32-36; 12, 1-3, 7).

Voici le chrétien parfaitement équipé pour la route et consacré, purifié, de façon à pouvoir se présenter devant Dieu. L'Épître se clôt sur l'affirmation de cette étonnante réussite : *Que le Dieu de la paix — qui a ramené des morts celui qui est devenu par le sang d'une alliance éternelle, le Pasteur, le grand Pasteur des brebis, notre Seigneur Jésus — vous rende aptes à accomplir sa volonté en toutes sortes de bonnes œuvres* (13, 20-21). Le verbe grec que le français traduit pauvrement par « rendre apte » donne l'idée d'une plénitude par l'assemblage des parties dans un tout. Il s'emploie à propos du maître de maison qui « prépare » une chambre pour son hôte; d'une femme qui assemble les pièces de tissu pour confectionner un vêtement « prêt » à être porté, ou de celle qui, ayant composé un plat pour sa famille, annonce qu'il est prêt à être mangé; du pharmacien qui, grâce à un heureux mélange d'ingrédients, confectionne un remède apte à guérir le malade; du chirurgien qui remet un membre disloqué, le remboîte et donne ainsi au patient la faculté d'user à nouveau de son bras ou de sa jambe; du musicien qui accorde son instrument avant de jouer; du marin qui pare son voilier; du général qui équipe une armée; enfin du pédagogue qui, ayant achevé l'éducation d'un enfant, peut laisser celui-ci mener sa vie d'homme.

Ainsi, pédagogue parfait (cf. 12, 5 sv.), le Dieu de paix, c'est-à-dire celui qui se réconcilie les pécheurs, rend ceux-ci aptes à atteindre le but céleste qu'il leur propose. Les émigrants parviendront à coup sûr au repos divin, les coupables purifiés loueront Dieu dans un culte très saint (12, 28). Ils sont « adaptés » à cette louange, étant devenus d'authentiques religieux poursuivant une sainteté de plus en plus consommée (12, 14), produisant des fruits de justice (12, 11), telle une bonne terre devenue féconde par la pluie du ciel (6, 7).

Tout cela est acquis « par Jésus-Christ », par la médiation du Prêtre éternel et céleste, *à qui soit la gloire pour les siècles des siècles. Amen* (13, 21).

C. Spicq, O. P.

BENOIT, L'HOMME DE DIEU

Considérations sur l'hagiographie ancienne et moderne

L'idée que nous nous faisons actuellement de la sainteté répond à un schéma très simple. Pour nous, Occidentaux du XX[e] siècle, le saint est un homme qui a pratiqué toutes les vertus à un degré héroïque : théologales et morales, toutes sont méthodiquement passées en revue dans les procès de béatification, et certains biographes, tel Hamon dans sa *Vie de saint François de Sales*, ont cru répondre à un besoin d'ordre et de logique en classant selon ce même plan les traits édifiants qui n'avaient pu être cités à leur place dans l'ordre chronologique de leur récit. Par rapport à cette conception, les prophéties, les miracles ont quelque chose de purement extérieur, d'accidentel pour ainsi dire. La sainteté peut fort bien s'en passer, et s'en passe, en fait, dans certains cas. L'accent est mis nettement sur son aspect ascétique et subjectif, avec cette préférence donnée à l'obéissance qui semble un trait caractéristique de l'esprit latin. En somme, le saint est l'homme qui s'est soumis totalement à Dieu, lui immolant sa volonté dans une obéissance héroïque et communiant par là même à la parfaite justice de son souverain Seigneur.

Tout autre est l'image que traçaient de lui l'époque patristique et le Moyen-Age. La vertu, à coup sûr, n'est pas niée, ni même reléguée à l'arrière-plan. Mais — mis à part les martyrs, et encore — le saint est avant tout l'homme de Dieu, l'ami de Dieu[1], quel-

1. Voir les références données par Delehaye, *Sanctus*, 1927, p. 234.

qu'un qui participe à la puissance et à la science de Dieu. Miracles et prophéties sont regardés moins comme des preuves de sa vertu que comme des manifestations éclatantes de la prise de possession de son être par l'Esprit divin. Le saint est l'homme choisi par Dieu pour réaliser des œuvres divines, pour donner à ceux qui l'approchent un avant-goût du royaume définitif et stimuler leur tension eschatologique par la puissance de son rayonnement surnaturel.

Très caractéristique à ce point de vue est la *Vie de saint Benoît* par saint Grégoire le Grand[2]. Le lecteur moderne n'y aperçoit qu'un tissu de faits merveilleux, peu propres, apparemment, à le renseigner sur la psychologie du saint et sur la physionomie particulière de sa vertu. Loin de s'écrier, avec le diacre Pierre, interlocuteur fictif du biographe : « Plus je bois des miracles de cet homme de bien, plus j'en ai soif[3] ! », il serait plutôt tenté de se demander ce que devient l'essentiel parmi cet amoncellement de prodiges.

Et, certes, il est bien vrai de dire que la sainteté est dans la vertu, et non dans les miracles. Mais les miracles, joints à la vertu, témoignent du caractère surhumain de celle-ci[4], ils révèlent le saint comme un homme de Dieu, et ils sont le signe d'une nouvelle effusion de l'Esprit d'amour parmi les hommes[5].

Nous ne sommes d'ailleurs pas réduits à conclure des dons de thaumaturge et de prophète dont jouissait saint Benoît à la sainteté de son âme. Il y a autre chose que des *mirabilia* dans le récit de sa vie. On peut en dégager, sans faire aucunement appel à l'imagination, un portrait du saint qui correspond en tous points à l'idée que l'ancienne tradition monastique se faisait de l'ascète et des résultats positifs auxquels aboutit son labeur. Cette cons-

2. On la trouvera au l. II des *Dialogues* (*P. L.*, 66, col. 125-204). La meilleure traduction française est sans conteste celle qui a été publiée par les Bénédictins de la rue de la Source, à Paris.

3. *Dial.*, II, c. 7.

4. « Les miracles de saint Benoît *prouvent sa sainteté*, sa doctrine témoigne de sa bonté paternelle, sa vie démontre *sa justice*. » (Saint Bernard, *Sermo in nat. S. Bened.*, 7, *P. L.*, 183, 379).

5. Le miracle est-il autre chose que la tendresse du Créateur s'épanchant sur la misère de sa créature ?

tatation a d'autant plus de valeur que saint Grégoire, esprit fort peu spéculatif, n'a certainement pas eu l'intention d'illustrer par les faits une théorie conçue à priori ou reçue d'ailleurs. Si l'évolution spirituelle de saint Benoît s'avère conforme à une doctrine, c'est que celle-ci est fondée sur des faits constants dans l'hagiographie monastique.

Dès l'abord, la vocation de saint Benoît nous apparaît comme proprement charismatique : marquée d'un tel sceau d'absolu, poussant à un dépouillement si total et si précoce que la mainmise de Dieu y est plus visible encore que l'héroïsme de l'homme. Il n'est rien de plus saisissant que ce début du livre II des *Dialogues*. La langue en est simple et familière, mais le mystère propre à la vocation monastique y est merveilleusement évoqué.

> Il y eut un homme d'une vie vénérable par la grâce qui la remplissait. Benoît — tel était son nom — avait dès la jeunesse le cœur d'un vieillard. Dépassant son âge par sa conduite, il ne s'abandonna pas aux entraînements de la volupté; mais, alors qu'il aurait pu jouir à sa guise des plaisirs de cette vie, il méprisa, le regardant comme un désert aride, le monde qui s'offrait à lui dans sa fleur.
>
> Né d'une famille noble originaire de la province de Nursie, on l'avait mis, à Rome, à l'étude des belles-lettres. Mais nombreux étaient ceux que la fréquentation des écoles entraînait sur la pente abrupte des vices. Ce que voyant, il retira le pied qu'il venait à peine de poser à l'entrée du monde, craignant qu'en goûtant un peu de sa science, il ne vînt à s'engloutir tout entier dans cet effrayant précipice. Laissant là l'étude, il quitta la maison et les biens de son père, résolu à ne plaire désormais qu'à Dieu seul, et se mit en quête de l'habit de la sainte *conversatio*. C'est ainsi qu'il s'éloigna de Rome, sciemment ignorant, sagement inculte.

Ce mépris témoigné par saint Benoît à l'égard de la science ne laisse pas que d'embarrasser ses historiens. Dom Cabrol [6] et Dom Herwegen [7] l'expliquent par le caractère purement formel de l'enseignement alors en vogue : « L'éducation telle qu'elle se donnait

6. *Saint Benoît*, Paris, 1933, p. 22.
7. *Saint Benoît*, trad. franç., Paris, s. d., pp. 26-27.

alors, et dont la rhétorique et la grammaire étaient les principaux éléments, n'avait rien pour satisfaire une intelligence et un cœur comme les siens[8]. »

Mais saint Grégoire ne dit nullement qu'un sentiment quelconque de mésestime ou d'aversion pour la culture profane ait été le mobile déterminant de la décision prise par saint Benoît. Ce qui l'éloigna de Rome, ce furent les débordements de ses compagnons d'études, débordements auxquels il craignait de se laisser lui-même entraîner. En 413, saint Jérôme avait écrit de la capitale de l'Empire qu'elle détenait la palme des vices[9]. Les choses ne devaient guère avoir changé sur ce point à la fin du siècle.

Fuite du péché, donc, et non pas anti-humanisme, ni anti-intellectualisme. Pas plus que la vie de saint Antoine[10], celle de saint Benoît ne renferme la moindre condamnation des choses créées ni des saines acquisitions de l'esprit humain. On sait seulement, de part et d'autre, que le tentateur est embusqué derrière tout ce qui flatte la nature de quelque façon que ce soit. Saint Benoît fuit les vices du siècle; il fuit aussi ses louanges; de sa part, il souhaiterait plutôt souffrir des rebuts, *mala perpeti*. Ce qu'il va chercher au désert, c'est de se fatiguer pour Dieu dans les durs travaux de l'ascèse, *pro Deo laboribus fatigari*, loin des faveurs de la fortune et des jouissances de cette vie. Les derniers mots du texte eux-mêmes, *scienter nescius et sapienter indoctus*, n'impliquent aucun refus de la science comme telle. « Sciemment », Benoît y a renoncé, et ce fut de sa part sagesse de rester ignorant. Pourquoi ? *Ne si quid de scientia (mundi) attingeret, ipse quoque postmodum in immane praecipitium totus iret*, parce qu'en fait la vie d'étudiant n'allait pas sans grand danger de tomber dans l'abîme du péché.

Inutile, par suite, de supposer avec Dom Herwegen, que les *honestiores viri* rencontrés par le jeune homme à Enfide étaient des étudiants en théologie groupés autour de lui par l'évêque ou le prêtre du lieu, et que le saint « aurait quitté l'agitation de la métropole pour s'instruire à la campagne des sciences ecclésiasti-

8. Dom Cabrol, *loc. cit.*
9. *Epist.* 127, ad Principiam, 3, *P. L.*, 22, 1088.
10. Cf. Bouyer, *La vie de saint Antoine*, Saint-Wandrille, 1950, pp. 51-52.

ques auprès d'un maître éprouvé, peut-être avec l'intention de rentrer à l'heure favorable dans la communauté romaine[11] ». Sans doute l'Abbé de Maria-Laach veut-il par cette hypothèse — purement gratuite — corriger dans l'esprit de ses lecteurs la pénible impression qu'aurait pu leur laisser le mépris apparemment affiché par saint Benoît à l'endroit des belles-lettres. Mais il enlève par le fait même à la renonciation du saint son caractère de pureté totale.

En réalité, le dessein du jeune homme est nettement arrêté dès le début : « Laissant là l'étude des lettres, il avait résolu de gagner le désert. » Je ne crois pas qu'il ait marché à l'aventure. Son intention, en quittant Rome, était bien de se rendre dans la solitude de Subiaco. Comment la connaissait-il ? Il serait vain de se le demander. S'il s'arrête à Enfide, c'est qu'il en est prié par d'honorables personnages qui le traitent avec charité[12]. Rien qui implique plus qu'une halte de courte durée.

Arrivé au terme de sa route, Benoît rencontre un moine nommé Romain. Informé de son dessein, celui-ci lui donne aussitôt le vêtement caractéristique — la mélote de peau, sans doute — qui doit témoigner extérieurement de sa volonté de renoncement. La tradition n'admettait pas qu'on se revêtît soi-même de cet habit. Il fallait — symbole de la transmission d'une grâce spirituelle — le recevoir des mains d'un ancien, tel Élisée héritant du manteau d'Élie en même temps que d'une double portion de son esprit[13].

Une fois accompli ce rite indispensable, le jeune homme s'enfonce dans sa grotte. Qu'y va-t-il faire ? Saint Grégoire est sobre de détails sur ce sujet. Nous savons toutefois que l'intention première de saint Benoît, toute la raison d'être de sa réclusion volontaire, est de ne plus chercher à plaire qu'à Dieu seul. Ces simples mots renferment toute l'explication, si c'en est une, de la vocation monastique. Se cacher aux yeux des hommes et ne plus vivre que pour Dieu : tout est là; et saint Benoît s'y engage si à

11. *Op. cit.*, p. 31.

12. « Cum ad locum venissent, qui Efide dicitur, multisque honestioribus viris caritate se illic detenentibus in beati Petri ecclesia demorarentur... » (*Dial.*, II, c. 1).

13. IV Reg., II.

fond qu'à l'exception du moine Romain, chargé de le ravitailler, personne ne connaît le lieu de sa retraite, et que lui-même en oublie jusqu'à la fête de Pâques. Romain, d'ailleurs, a soin de ne pas violer le silence dont il s'entoure : du haut de l'escarpement rocheux, il fait descendre à l'aide d'une corde le panier contenant les provisions, et pour annoncer son arrivée, il agite une clochette. C'est seulement au bout de trois ans que des bergers découvrent la retraite du saint; et ils le prennent d'abord pour une bête sauvage.

Un visiteur, toutefois, ne lui avait pas manqué. Comme Jésus au désert, comme tous les ermites authentiques, Benoît est tenté par Satan. Un jour, le démon brise la clochette de Romain; une autre fois, il excite chez sa victime une tentation charnelle si violente que le jeune homme se sent défaillir et est sur le point de quitter le désert pour regagner Rome et ses plaisirs.

Dans cette retraite à peine accessible, Benoît « habite avec lui-même ». C'est en ces termes que le biographe définit sa vie solitaire[14]. On croirait l'expression forgée tout exprès pour piquer la curiosité du diacre Pierre. En réalité, elle avait déjà une longue histoire à l'époque où saint Grégoire l'employait. L'explication qu'il en donne n'en épuise pas le contenu : « Toujours circonspect à la garde de lui-même, cet homme admirable se voyait constamment sous les yeux du Créateur; il s'examinait sans cesse, et ne laissait pas s'égarer au dehors le regard de son âme. » S'agirait-il d'un perpétuel examen de conscience? D'un effort soutenu de concentration mentale? Sans faire violence au texte de saint Grégoire, il est permis de penser que la vie érémitique n'a pas nécessairement pour effet de replier l'homme sur lui-même. Avec le silence absolu qu'elle implique, avec son ascèse rigoureuse, elle dissipe le nuage d'illusions dont nous sommes enveloppés, et qui dissimule à nos yeux les réalités supra-sensibles. L'esprit se dégage de la matière, ou plutôt de ce qu'il y a en elle de superficiel, de mobile, de fallacieux. Il unifie peu à peu son regard, revenant sans cesse, par un jeu de plus en plus spontané, aux seuls objets pour lesquels il est vraiment fait, et dont il ne se savait pas si proche. Un flot de paix monte lentement du dedans

14. *Dial.*, II, c. 3.

et finit par envahir l'être tout entier; le miroir de l'âme se décape et reflète avec une fidélité toujours accrue l'image de son Créateur; ses yeux deviennent si purs que tout le corps qu'elle informe est dans la lumière et la dégage autour de lui dans une irradiation inexplicablement douce.

Voilà ce qu'avait trouvé saint Benoît dans sa solitude. Il devait en sortir un jour « le visage serein, orné de mœurs angéliques, et diffusant une telle clarté qu'avant même d'avoir quitté la terre il habitait les régions célestes[15] ». Le Seigneur ne l'avait attiré à Subiaco que pour lui faire retrouver la pureté et la grâce de l'état paradisiaque.

Le jour où le démon l'obsédait de pensées charnelles, le saint avait finalement quitté ses vêtements et s'était roulé nu dans les ronces et les orties. Cette victoire remportée sur lui-même lui avait valu la grâce de l'*apatheia*, de l'apaisement complet et définitif des passions. Il était dès lors prêt, comme l'observe saint Grégoire, à devenir un maître ès vertus, un docteur des âmes[16]. Ayant obtenu le parfait empire sur soi-même, il devait recevoir, comme une suite quasi nécessaire, la grâce de la paternité spirituelle. Ceci encore nous met en présence d'un trait bien conforme aux enseignements de l'ancienne tradition ascétique. L'ermite arrivé à la perfection se transforme inévitablement en *abba*. Il donne la mélote à d'autres renonçants, il les forme à son image, il est amené bientôt à les grouper autour de lui, à organiser cette communauté en germe. Ainsi naît le *cœnobium*, le monastère de vie commune, où la grâce d'un seul engendre à la vie parfaite la diversité des vocations individuelles.

Les disciples affluent autour de Benoît, mais aussi les quémandeurs, car on le découvre thaumaturge et prophète. Rien ne lui manque des charismes qui font l'homme de Dieu : puissance d'intercession rarement en défaut, autorité sur les démons, pénétration du secret des cœurs, discernement des esprits, connaissance de l'avenir, bilocation. Sa prière est continuelle et généralement accompagnée de larmes. Sa contemplation semble culminer dans cette vision inouïe où le monde entier lui apparaît

15. Bréviaire monast., Office de saint Benoît, 4e ant. de Laudes.
16. *Dial.*, II, c. 2.

comme ramassé dans un seul rayon de soleil[17]. Saisi d'admiration au récit de ces merveilles, le diacre Pierre proclame le saint « rempli de l'esprit de tous les justes[18] », et il entend par là souligner la réunion en lui des dons charismatiques les plus variés.

Ce même esprit devait, certes, se manifester d'une façon plus durable et, si l'on ose dire, plus utile dans la sagesse de sa Règle. Mais ce serait déformer l'image de saint Benoît que de le représenter sous la figure d'un légiste. Sa Règle est une œuvre bien plus spirituelle que juridique. On ne saurait expliquer adéquatement l'influence et la diffusion de ce « pressis du christianisme[19] » sans rappeler que son auteur fut un prophète au vrai sens du terme, un témoin de Dieu parmi les hommes.

La mort de saint Benoît est marquée des mêmes caractères de grandeur et de clarté qui font de sa vie celle d'un élu de Dieu. Au cours de l'année qui la précède, il en annonce la date précise à quelques-uns de ses disciples. Six jours auparavant, il fait ouvrir le tombeau qu'il s'est préparé. Le moment venu, on le porte à l'oratoire, et là, ayant communié au Corps et au Sang du Seigneur, il meurt debout, les bras levés, soutenu par ceux qui l'entourent, exhalant son dernier souffle parmi les paroles de sa prière. Le même jour, une vision identique révèle à deux de ses moines la gloire de son « ascension ». Ils aperçoivent une route reliant la terre au ciel. Cette route est couverte de tapis, et des lampes sans nombre l'inondent de leur lumière. Un messager céleste apprend aux voyants que Benoît, le bien-aimé du Seigneur, *dilectus Domino*, est monté par là vers le Père.

Ce départ n'était pas pour le saint un commencement pur et simple. Dès cette vie, il avait goûté les prémices de la parfaite adoption. Et sans doute n'avait-il, au terme d'une longue ascèse, échappé en partie aux conditions communes de l'humanité que pour préfigurer à ses yeux la gloire future des enfants de Dieu.

Dom Jacques Winandy, O.S.B.

17. *Dial.*, II, c. 35.
18. *Dial.*, II, c. 8. Cf. c. 13 fin, c. 17 fin.
19. Bossuet, *Panégyrique de saint Benoît.*

CHRONIQUES

AUTOUR DU CHEMIN DE CROIX

Il est grand dommage que le P. Amédée Teetaert de Zedelgem, capucin, ait été frappé par la mort avant d'avoir mis la dernière main à ses travaux et publications sur le Chemin de Croix. Son article du *Dictionnaire du droit canon* était d'un maître en la matière, que l'on sentait parfaitement averti de son sujet, de ses « probabilités » autant que de ses certitudes.

Cette lecture, aride et sèche comme d'un canoniste sévère et un tantinet casuiste, laissait cependant désirer autre chose. Le spécialiste n'avait-il rien à nous dire sur le Chemin de Croix que des positions officielles, révisions d'indulgences, conditions de validité, etc., et l'évolution de tout cela à travers les temps modernes ?

Voici qu'en publiant le très important article posthume : « Aperçu historique sur la dévotion au Chemin de Croix », les *Collectanea Franciscana*[1] nous montrent un tout autre travail du P. Amédée. Cette fois, c'est l'historien qui parle, celui qui, dans l'étude d'une grande dévotion, a poussé en tous sens ses investigations, et, fort de quelques grandes certitudes, prononce des conclusions très fermes. Sans doute celles-ci ne sont-elles pas tellement neuves. Elles avaient déjà été pressenties, voire affirmées, par Thurston dans son *Étude historique sur le Chemin de Croix*[2] et par le P. Vincent dans le chapitre XXIV, intitulé « La voie douloureuse », de son gros ouvrage sur Jérusalem[3]. Mais l'enquête menée par le P. Amédée, si elle profite du travail de ses devanciers, est plus poussée que celle de Thurston qu'elle complète et rectifie sur plusieurs points; et, à la différence du travail des PP. Vincent et Abel qui n'étudiaient la dévotion au Chemin de Croix qu'en

1. *Collectanea Franciscana* (Roma), Januar.-octobr. 1949, t. XIX, pp. 45-142.

2. H. Thurston, S. J., *The Stations of the Cross* (Londres), 1906. Traduction française par A. Boudinhon, *Étude historique sur le Chemin de Croix* (Paris), 1907.

3. PP. Vincent et Abel, *Jérusalem* (Gabalda, 1922), t. II, pp. 610-637.

fonction de Jérusalem, elle s'intéresse à la dévotion moderne pour elle-même.

Une première partie, qu'on pourrait appeler « genèse lointaine (ou préhistoire) de la dévotion du Chemin de Croix », situe rapidement le culte des Lieux Saints au cours du premier millénaire chrétien, toute une floraison de pratiques, et, notamment, la célèbre procession entre le « Martyrium » (ou Calvaire) et l'Anastasis (ou saint Sépulcre, lieu de la résurrection), encore pratiquée de nos jours à l'intérieur de la basilique du Saint-Sépulcre sous le nom de « Procession des Latins »... Mais l'esprit de ces pratiques est tout autre que celui du Chemin de Croix. La Passion du Seigneur et les lieux sanctifiés par elle étaient vénérés dans les temps anciens comme instruments d'une victoire et d'une entrée en gloire. Et, quoi qu'il en soit des détails des lieux vénérés, voire de leur imitation dans des sanctuaires chrétiens édifiés ici ou là dans le dessein d'en étendre le culte (Sainte-Croix de Jérusalem, Saint-Étienne de Bologne...), on demeurait très loin de ce qu'allait être la *Via dolorosa sanctae Crucis*.

C'est dans l'Occident latin qu'il faut chercher les vrais ancêtres de notre Chemin de Croix, et dans la dévotion tendre et compatissante à l'humanité du Christ qui imprègne toute la spiritualité des croisades. Trois noms dominent cette école : saint Bernard, saint François d'Assise, saint Bonaventure. De moins grands furent aussi moins discrets et accueillirent dans leurs méthodes de vie compatissante des procédés imaginatifs, des traits apocryphes, des méthodes d'évocation symbolique qui, même riches en valeurs de pédagogie populaire, n'étaient pas d'une égale fidélité à la lettre des Évangiles. Mais qui peut refuser à des spirituels une certaine liberté en leurs démarches et intuitions ? Qui reprochera au XII^e^ siècle d'avoir infléchi, pour en faire un épisode de la voie douloureuse, la dévotion déjà très ancienne au voile de la Sainte Face (la « Véronique », disait-on) dont on gardait précieusement à Rome la relique et dont des copies étaient répandues dans l'Occident chrétien ? Qui reprochera aux XIII^e^, XIV^e^ et XV^e^ siècles d'avoir poussé à l'extrême le symbolisme septenaire dans des horloges de la passion qui commémoraient les événements à travers les sept heures liturgiques de chaque jour ou les sept jours de chaque semaine, et qui aboutissaient à une réduction systématique de ces événements au chiffre symbolique, aux sept paroles en croix, aux sept effusions de sang, aux sept plaies, aux sept chutes tout spécialement. Il faut entendre ce mot de « chute » dans un sens large : il y a chute à Gethsémani, il y a chute sous les fouets avant l'*Ecce homo*, il y a chute avec la croix dans le trou creusé pour la recevoir, etc. Et il y a donc plusieurs schémas possibles de « chutes » typiquement réduites au chiffre de sept.

Mais voici, dans une méthode qui s'enrichit, se précise et se systématise, la dévotion aux

« marches du Seigneur », née avec le XIVe, développée au XVe siècle et d'où sortira en étroite filiation des systèmes de chutes, celle des « stations » entre les « marches ». Nous apprenons ainsi qu'il y eut deux schémas pour la pratique des « marches et des stations » : longue, la méthode commençait au cénacle et pouvait être prolongée jusqu'au mont de l'Ascension; courte, elle commençait à la maison de Pilate et s'arrêtait au tombeau du vendredi soir. C'est le début de la dévotion moderne. Le P. Amédée l'étudie dans la troisième partie de son article.

Contrairement à ce que pensent beaucoup, la dévotion moderne n'est pas un héritage des pèlerinages de Jérusalem, ni de la façon dons nos aïeux des Croisades vénéraient les Lieux Saints. « Il ressort à l'évidence, écrit le P. Amédée, que l'exercice du Chemin de Croix tel qu'il fut pratiqué depuis le XVe siècle et surtout depuis le XVIe en Occident ne provient en aucune façon de Jérusalem. Nous ne nions pas toutefois que les sujets représentés dans la plupart des stations ne puissent être venus de Jérusalem par l'intermédiaire des récits de pèlerinage. Mais le choix, la disposition et l'arrangement des stations vient sans aucun conteste de l'Occident, ainsi que tout l'exercice du Chemin de la Croix considéré comme un exercice de dévotion spirituelle et complet en lui-même. » Et il précise (en le prouvant) que, sauf pour l'agencement des toutes dernières stations qui sont sans doute de provenance espagnole et seulement du XVIIe siècle, le Chemin de Croix est d'origine flamande ou rhénane. Il montre la résistance qu'a rencontrée la dévotion des quatorze stations de la part de ses devancières. De celles-ci à celle-là, il y eut une sorte de lutte d'influence dont le grand vainqueur, par et dans la dévotion moderne, est l'Ordre franciscain. Ordre catholique s'il en fut, répandu dans toutes les parties de l'Église, il a cherché à unifier les pratiques et obtenu pour cela des Souverains Pontifes un certain statut canonique pour le Chemin de Croix aux quatorze stations, nanti d'indulgences précieuses, et qui, sous cette forme, est devenu dans l'Église d'une pratique universelle.

Ce phénomène est d'autant plus curieux que, dès 1333, la garde latine des Lieux Saints était assurée à Jérusalem par l'Ordre franciscain, et que, sous la conduite des Mineurs, des pèlerinages chrétiens n'ont jamais cessé depuis lors dans la Ville Sainte. Troublés souvent par l'invasion musulmane ou déroutés par des transformations dans l'urbanisme local, les Custodes franciscains ont néanmoins continué jusque tard dans les temps modernes un type de pèlerinage à Jérusalem qui n'est certes pas sans référence avec la dévotion occidentale; mais c'était moins un « Chemin de Croix » qu'un pèlerinage aux Lieux Saints. Il faut savoir gré au P. Amédée d'avoir étudié de plus près que ses devanciers (pas autant toutefois qu'il aurait voulu) ce passage, à Jérusalem, de l'ancien pèlerinage à la dévotion moderne d'importation occi-

dentale. C'est sans doute la partie la plus originale de son travail; c'est, en tout cas, celle qui révèle le mieux la véritable origine de notre actuelle pratique du Chemin de Croix. Il apporte les nuances d'un auteur informé de première main. Il sait que les relations entre l'Orient et l'Occident n'ont jamais cessé et que, de l'un à l'autre type de dévotion, il y eut toujours des influences réciproques. Il affirme cependant de façon très ferme le caractère récent de l'actuelle et très moderne dévotion du Chemin de la Croix.

Le cas de quelques stations apocryphes, notamment de la sixième

L'accord se fait ainsi aujourd'hui pour refuser aux trois chutes de notre actuel schéma tout fondement historique littéral. C'est la symbolique des chiffres qui donne quelque valeur au système en vigueur. « Les trois chutes, écrit le P. Amédée, se rattachent très probablement à un mélange de l'ancien système des sept chutes avec des localisations traditionnelles indiquées aux pèlerins de Jérusalem. »

Le cas de Véronique doit être regardé avec plus de nuances. Le P. Amédée ne le traite pas pour lui-même. Il se contente de relever que notre sixième station vient de l'inflexion, selon la piété compatissante du XII[e] siècle, de la très ancienne dévotion à la Sainte Face. Le désaccord des historiens à ce sujet fut longtemps comme une pierre de scandale. Les Bollandistes, dans une première et très importante dissertation[4] où ils relataient des sources diverses au sujet de la femme qu'on disait avoir reçu sur son voile l'empreinte de la Face douloureuse, étaient favorables à cette interprétation; mais, quelques années plus tard[5], ils se rétractaient, mettaient en doute l'existence même d'une Véronique contemporaine du Christ et estimaient que, sous le récit populaire, se cachait simplement, à la faveur d'une allitération verbale (*Vera icon* — Véronique), une personnification symbolique : le voile vénéré à Saint-Pierre de Rome et qui portait l'empreinte du visage du Christ s'appelait en effet « la Véronique ».

Cette interprétation radicale eut sa vogue, mais n'a pas été retenue; et, au fur et à mesure que reculent en cette affaire les zones de l'ignorance, il semble qu'il faille davantage nuancer les positions. On voudrait ici faire état d'une remarquable étude parue en 1947 dans le *Bulletin des Études portugaises et de l'Institut français au Portugal* sous la signature de Solange Corbin de Mangoux. Elle ne traite qu'indirectement le problème de Véronique, son objet étant une étude des « Offices de la Sainte Face », mais il se trouve que

4. *AA. SS.*, février, t. I, pp. 449-457.
5. *AA. SS.*, mai, t. VII, p. 358.

toute la question bénéficie ainsi d'un jour nouveau.

L'auteur, avant d'étudier les formes du culte à la Sainte Face présente les origines de la dévotion, d'abord la version orientale du Mandylion d'Abgar d'Edesse (source la plus ancienne : les Actes syriaques de Thaddée, IIIe siècle, et la citation qu'en fait Eusèbe de Césarée), puis la version occidentale ainsi présentée dans son évolution :

> Véronique paraît d'abord, et de très bonne heure, dans les apocryphes, comme la femme guérie par Jésus d'un flux de sang; la forme grecque est Prounikê, puis Beronikê. La première partie de l'*Évangile de Nicodème* (première moitié du Ve siècle) représente des *Acta Pilati*, compte rendu du procès de Jésus, qui peuvent remonter notablement plus haut; parmi les témoins qui déposent en faveur du Christ figure, sous ce nom de Bérénice, l'hémorrhoïsse guérie; il n'est pas encore question de portrait. Macarius Magnes, au Ve siècle, donne aussi ce nom à la femme guérie. On voulut évidemment la rattacher à la famille royale des Hérodes.
>
> L'histoire du portrait fait son apparition dans une série postérieure d'évangiles apocryphes qui ont pour thème le châtiment des Juifs et de Pilate, ou la *Vengeance du Sauveur* (*Vindicta Salvatoris*); le souverain qui se fait l'instrument de cette vengeance est guéri d'une affreuse maladie par un portrait du Christ qui est en la possession de Véronique. On distingue deux versions; dans l'une le vengeur est l'empereur Tibère, qu'une antique légende donnait comme converti à la foi chrétienne; dans l'autre les vengeurs sont Titus et Vespasien; les deux versions ont circulé indépendamment l'une de l'autre; elles sont assez bizarrement fondues dans l'apocryphe publié sous le titre de *Vindicta Salvatoris*, dont on a des manuscrits remontant au VIIIe ou IXe siècle. Du latin, ces textes ont été traduits en français, en provençal, en anglais, en espagnol et en portugais; dans ces deux dernières langues on possède une Histoire du noble Vespasien, imprimée à Tolède et à Lisbonne avant 1500.
>
> Dans tous ces récits, nous voyons Volusianus, envoyé en Judée par Tibère, se mettre à la recherche d'un portrait du Christ; il apprend que Véronique, la femme guérie par Jésus, le possède; de gré ou de force il se fait remettre l'image qu'il apporte à Rome; Véronique le suit. La seule vue du portrait guérit Tibère de sa lèpre. Il n'y a pas encore trace de la tradition selon laquelle ce portrait aurait été empreint au chemin du Calvaire; il ne s'agit donc pas d'une effigie du Christ souffrant. Dans sa première forme, la légende ne présentait pas cette image comme achéropite [6]; Véronique reconnaissante l'avait fait peindre par un artiste. C'est sous cette forme que la tradition est connue d'Honorius d'Autun; il la rapporte dans son *Speculum Ecclesiae* (1123-1125), qui est un recueil de modèles pour des sermons au peuple à l'occasion des grandes solennités; mais ce passage d'Honorius ne suppose pas l'existence d'une fête de la Sainte Face ou de sainte Véronique; le trait est inséré dans un sermon en l'honneur de saint Étienne. Dans le récit résumé par Honorius, Véronique est le nom de la femme guérie; l'empereur lépreux est Tibère.
>
> Dans *Mors Pilati*, Véronique rapporte à Volusien qu'elle a voulu

6. C'est-à-dire « non faite de main d'homme ».

faire peindre le visage de son bienfaiteur; mais elle désespérait de voir rendre ses traits comme elle le désirait; un jour elle se trouva sur le chemin de Jésus, qui lui demanda une pièce d'étoffe; l'ayant posée sur son visage il la rendit à Véronique empreinte de son image.

Dans la *Vindicta Salvatoris*, nous n'avons pas de détail sur l'origine de l'image, mais seulement cette réponse de Véronique à Volusianus : « Je possède ce portrait empreint sur un linge et je l'adore tous les jours. » Dans cette version, l'étoffe est un drap d'or.

Cependant, dès la fin du XII[e] siècle, des récits circulaient selon lesquels la Sainte Face était celle de Jésus marchant au Calvaire; il est intéressant de constater que la plus ancienne forme de ce récit nous apparaît dans un ouvrage qui est aussi une des expressions les plus anciennes et les plus pures du thème de Graal, si préoccupé des mystères de la Passion et du Sang de Jésus. C'est *Le Roman de l'Estoire du Graal*, de Robert de Boron (entre 1185 et 1215). Vespasien, fils de Titus (*sic*) est lépreux; Titus entend parler du thaumaturge Jésus et envoie un légat en Palestine. Mis sur la trace de l'hémorrhoïsse guérie (elle s'appelle ici Verrine) il apprend l'histoire du portrait; Verrine se trouva sur le chemin du Calvaire, tenant à la main un *sidoine*, c'est-à-dire une étoffe précieuse de Sidon; les Juifs le lui arrachèrent pour essuyer le visage de Jésus et le lui rendirent; quand elle le déploya, elle y trouva, miraculeusement empreinte, la Face du divin Patient. Le légat, accompagné de Verrine, apporte la Sainte Face à Rome; Vespasien guéri ira venger la mort du Sauveur; le voile est toujours à Rome :

On l'appelle la Véronique [lique.
Qu'on tient à Rome en grande re-

(Vers 1747-1748.)

On voit l'importance, pour notre tradition, de cette *Estoire dou Graal* : le nom de Véronique a passé de la sainte femme au voile lui-même; pour la première fois à notre connaissance, on trouve affirmé dans un texte littéraire que le voile est une des grandes reliques de Rome; enfin, la Sainte Face est devenue celle du Christ souffrant, ou du moins marchant au Calvaire.

On voit ce qu'il faut penser de la théorie, qui a séduit de bons esprits, selon laquelle c'est le voile qui aurait été d'abord nommé Véronique, dérivation hybride et philologiquement impossible de *vera iconica*. Mais, dès le XII[e] siècle, la Sainte Face était appelée la Véronique, et l'on cherchait un autre nom pour l'hémorrhoïsse.

La tradition prit de nouveaux développements; Véronique plie son voile en trois et l'image s'imprime sur les deux autres parts; ceci a évidemment pour but de justifier l'existence de plusieurs images de la Sainte Face conservées en diverses églises.

On apprend que Véronique elle-même fit don du voile au pape Clément; selon les uns, elle mourut à Rome; selon d'autres elle vint en Aquitaine d'où elle était originaire; son corps serait à Saint-Seurin de Bordeaux; Roc Amadour l'a aussi revendiquée; on a imaginé qu'elle était l'épouse du publicain Zachée, c'est-à-dire saint Amator lui-même.

Les formes les plus anciennes de la légende supposent donc que l'on connaissait une image du type glorieux, sans relation avec la Passion ni la route du Calvaire. L'examen de la relique conservée à Saint-Pierre de Rome ne permet aucune conclusion; elle est couverte d'une plaque de métal qui ne laisse voir que le visage; de celui-ci on ne distingue pas les traits, mais des lignes générales, cheveux tombant sur les épaules,

barbe courte et divisée en deux pointes.

La tradition même qui veut que la Sainte Face ait été imprimée sur le voile pendant la marche du Calvaire, n'implique pas nécessairement que la Sainte Face ait été douloureuse. En fait les images qui se donnent comme reproductions de la Véronique romaine sont le plus souvent nimbées et du type glorieux; celle de Jaen, par exemple. Toutes les reproductions données par le chanoine Noguier de Malijay sont du type glorieux; il en est de même de la plupart des gravures anciennes que j'ai pu connaître [7]...

L'auteur fait ensuite une étude assez poussée de quelques morceaux liturgiques à la Sainte Face, notamment du plus ancien connu, le *Salve Sancta Facies*, attribué à Jean XXII. Il est né, en tout cas, dans l'entourage de la papauté d'Avignon, et paraît plus ancien en quelques-unes de ses strophes dont l'histoire littéraire semble révéler des dates différentes. Ainsi encore peut-on esquisser une évolution de la dévotion, passée d'un mandylion, reproduction d'une Sainte Face glorieuse, à notre Véronique, Sainte Face douloureuse.

De tout cet ensemble paraît néanmoins ressortir l'historicité d'une Véronique qui fut guérie par le Seigneur d'un flux de sang. Mais, en son état actuel, l'histoire de la dévotion à la Sainte Face oblige aux plus grandes réserves pour l'authenticité de *toutes* les reliques de la Sainte Face, et notamment de celle qui aurait été imprimée sur le voile d'une pieuse femme au cours de la voie douloureuse. Était-ce donc l'heure des miracles?... Les partisans de l'historicité devraient expliquer le silence *complet* de la tradition *pendant douze siècles* et l'évolution de la dévotion qui, même à Rome, avant le XII[e] siècle, était une dévotion au visage glorieux du Seigneur. Tout semble indiquer que cette évolution n'est pas due à la tradition de l'empreinte miraculeuse, mais qu'au contraire la légende de Véronique est née de la dévotion à la Sainte Face, sous la pression de tout le climat spirituel des XI[e] et XII[e] siècles latins et de leur contemplation de la sainte Humanité souffrante.

Point d'interrogation !

L'histoire, science exacte, tirera-t-elle jamais cela tout à fait au clair ? Peut-être. En tout cas, ni les théoriciens ni les spirituels du Chemin de Croix n'ont attendu cette date pour prendre position et affirmer que leur valeur symbolique suffisait à fonder la pratique des quelques stations non puisées dans la lettre de l'Évangile. N'y cherchez pas, disent-ils, une référence directe à un événement précis. Voyez dans les trois chutes l'expression de l'extrême faiblesse où l'effu-

7. Solange Corbin de Mongoux, *Les offices de la Sainte Face*, dans le *Bulletin des Études portugaises et de l'Institut français au Portugal*, nouvelle série, t. II, 1943 (Coimbre), pp. 9 à 13.

sion du sang de la flagellation avait conduit le Sauveur. Voyez dans la sixième station et la contemplation du visage douloureux une invitation à reproduire en vous les sentiments du Seigneur Jésus. Or, de ce point de vue, nul ne peut nier, indépendamment de toute question d'historicité, la grande beauté du récit de l'empreinte miraculeuse. Et dans une dévotion éminemment populaire, au caractère sensible si accusé, qui prêche l'Incarnation rédemptrice à la façon des méthodes actives, par une vraie leçon de choses avec pèlerinage spirituel et stations successives, on doit penser que le procédé peut avoir une place légitime.

Aussi bien est-ce l'excès de leur critique qui, sans doute, a ruiné les efforts tentés ici et là par quelques-uns pour rendre plus littéralement évangéliques la totalité des stations du Chemin de Croix. Le P. Amédée nous rappelle qu'il y eut au siècle précédent l'action conjuguée d'un certain Joseph Maire Pujati, bénédictin de Bergame, et d'un Ricci, évêque de Pistoie, pour introduire un nouveau schéma de quatorze stations, toutes prises de l'Évangile cette fois. Mais pourquoi ces auteurs ont-ils mêlé à leur critique des formules douteuses et qui les ont fait accuser à leur tour de jansénisme ?

Quoi qu'il en soit, l'Ordre franciscain qui demeurait alors le grand tuteur de la dévotion a barré le chemin à cette protestation et maintenu les positions acquises. C'est une question de savoir s'il maintiendra invariables ses positions d'hier. Le Chemin de Croix, en raison même de l'action des Mineurs, est devenu de plus en plus un bien d'Église, de moins en moins le bien *d'une* seule famille religieuse. Et il est remarquable que le statut canonique consécutif aux concessions d'indulgences des temps modernes, en arrêtant à quatorze le nombre des stations, n'a jamais imposé un schéma quelconque. Telle a été la sagesse romaine qui a respecté à l'intérieur d'un cadre ferme la liberté des pasteurs.

Car les exigences contemporaines sont grandes. On se satisfait mal de ce qui a pu suffire jadis. Les esprits sont plus formés qu'hier aux disciplines historiques et à la loi des faits. Une certaine fidélité à la lettre de l'Écriture est partout avidement réclamée. L'incontestable renouveau biblique habitue les meilleurs des chrétiens à puiser aux sources premières et à leur confronter les autres apports. Il n'est pas jusqu'au travail d'unité d'Église et à l'état d'alerte où il tient les plus fervents des chrétiens de nos jours qui ne fasse désirer des formes de dévotion pures et indiscutables.

La Maison-Dieu a donc posé à son public la question d'une révision du Chemin aux quatorze stations[8]. C'était une invitation à user de la liberté que laisse ici l'autorité de l'Église. Elle s'a-

8. *La Maison-Dieu*, n° 23 (3e trimestre 1950), pp. 140-141.

dressait à tous les responsables de la construction et de l'érection de nouveaux Chemins de Croix.

Le souhait s'exprimait en deux sens : d'une part, que l'on ne proposât aux populations chrétiennes que des scènes directement et littéralement évangéliques (on n'a que l'embarras du choix, même entre la maison de Pilate et le Calvaire), d'autre part qu'on réfléchît à un éventuel élargissement de la formule. L'histoire a connu des pèlerinages spirituels qui dépassaient le simple Chemin *de Croix*, commençaient au Cénacle le jeudi saint pour ne s'arrêter qu'au mont de l'Ascension. La vraie dévotion à la Passion peut-elle ignorer le mystère pascal ? De s'arrêter à une quatorzième station qui « dépose » le corps du Christ dans le tombeau laisse la foi des chrétiens un peu déconcertée. Le vendredi saint n'intéresse que les croyants en la résurrection, et la Croix qu'ils vénèrent c'est *arbor decora et fulgida*. Aussi peut-on convenir que le très moderne Chemin de Croix ne doit en être qu'à un stade de son évolution !

Aux artistes, aux spirituels, aux pasteurs d'y réfléchir.

fr. J. BONDUELLE, O. P.

MARIE ET L'ÉGLISE

DEPUIS le XVII^e^ siècle, et plus encore depuis la renaissance mariale du XIX^e^, un fossé s'est creusé entre théologie et marialogie. Tandis que l'une restait guidée par la seule exigence de conformité à la tradition, l'autre était dominée par un souci constructif : ajouter de « nouveaux fleurons » à la couronne de la Vierge. Tandis que la première négligeait la place traditionnelle de la Vierge, l'autre l'exaltait sans référence à l'ensemble de la théologie. Bien des faits manifestent cette divergence. Pour n'en mentionner que deux, maintes bibliothèques placent encore leur rayon marial sous la rubrique spiritualité : le côté cœur opposé au côté raison. Plusieurs thèses, communes chez les marialogues, paraissent aux théologiens pieuses divagations qu'ils s'abstiennent de souligner, partie pour le peu d'importance qu'ils y attachent, partie parce qu'ils savent avec quelle incompréhension et quelle violence leurs critiques seraient accueillies.

Ce malentendu met la vérité et la paix dans une situation instable. Aussi faut-il considérer comme un fait d'importance l'intérêt que suscite aujourd'hui le rapport de la Vierge à l'Église.

Scheeben, à qui deux auteurs peu connus (Mgr J.-T. Laurent et Louis de Castelplanio) frayèrent la voie, fut ici l'initiateur. Mais, trop en avance sur son temps, il fut peu suivi. C'est à partir de 1930 que la question, oubliée depuis six siècles, re-

prend vie. Le courant ecclésiologique, par son approfondissement, découvre la Vierge, tandis que la marialogie, par son ressourcement même, substitue à une simple volonté d'exalter Marie, le souci de situer sa place et sa signification dans l'Église. La phase des premiers tâtonnements est passée. Depuis deux ou trois ans, quasi brusquement, de nombreuses études sérieuses ont été consacrées à cette question. Nous examinerons successivement les études historiques, les études théologiques et le renouveau qu'elles apportent au problème de la corédemption.

Histoire

En 1938, le P. H. Coathalem, S. I., soutenait à l'Université grégorienne une thèse sur *Le parallélisme entre la Sainte Vierge et l'Église dans la tradition latine jusqu'au XII^e siècle*. Une ligne claire se dégage de cette étude objective des textes. Le parallèle Marie-Église est le résultat de la jonction de deux parallèles antérieurs : Ève-Marie, Ève-Église. Il a été considéré successivement selon deux perspectives. Chez les Pères, c'est une simple *comparaison* entre les mystères passés de la vie de Marie et le mystère actuel de la vie de l'Église, chacune restant sur son plan. Une autre orientation s'esquisse sporadiquement chez Bède, Aûtbert et Radbert, et triomphe au XII^e siècle. Elle compare le rôle *actuel* de Marie au rôle de l'Église et situe la Vierge entre le Christ et l'Église. A l'antique perspective de comparaison, qui subsiste, la perspective de médiation se superpose.

La guerre et le départ du P. Coathalem aux missions de Chine ont empêché l'édition de ce travail neuf et remarquable : un sérieux manque à gagner pour la théologie mariale ! L'ouvrage de l'abbé A. Müller, *Ecclesia-Maria*, thèse soutenue à la Faculté de Fribourg et publiée dans la collection « Paradosis » en 1951[1], comble enfin ce vide. L'auteur arrête son enquête à 431 : l'année qui suit la mort de saint Augustin, l'année d'Éphèse; mais son champ de recherche, plus large que celui de Coathalem, comprend Grecs et Latins. Et la comparaison des deux secteurs est instructive. Le parallèle Marie-Église s'y forme selon deux voies qui se rejoignent au IV^e siècle : les Occidentaux vont de Marie à l'Église; les Orientaux de l'Église à Marie. L'enquête s'achève sur saint Augustin († 430), chez qui tous les thèmes antérieurs s'approfondissent et se rassemblent (pp. 178-205). Dans une conclu-

1. *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*, Freiburg in der Schweiz, Paulusverlag, 1951, in-8° de XVII-242 pp., 235 × 160, 8,80 fr. suisses. Le volume muni de plusieurs index (auteurs, matières, Écriture) est parfaitement présenté sous tous rapports. L'auteur vient de publier un intéressant complément spéculatif : *Um die Grundlagen der Mariologie*, dans *Divus Thomas* (Freib.), 1951, pp. 385-401.

sion suggestive, l'auteur résume l'évolution des divers aspects du thème, en tire les conclusions théologiques et dégage ce qui lui semble l'essence même de toute la théologie patristique sur Marie et l'Église (p. 232).

> Marie est la pleine réalisation de l'Église. Le mystère essentiel de l'Église est le mystère de Marie.

Et ce mystère est le mystère de la maternité divine, fruit de la parole reçue par la foi. A l'identification entre Christ physique et mystique répond une identification entre Marie mère physique du Christ et l'Église mère mystique de ses membres. « Il n'y a pas (là) deux maternités, mais, de par son origine (*Entstehen*) et ses éléments, une seule et même maternité » (p. 233). Telle est la clé d'Apocalypse, 12, 1 : « Le *grand signe* est Marie en tant qu'Église » (p. 228).

Dans un style un peu abrupt, voilà un ouvrage marquant dont il faut souhaiter une traduction française. Le rassemblement des textes me semble exhaustif. L'analyse en est solide et fouillée, critique et pénétrante. On saura gré à l'auteur d'avoir pris d'assez loin les deux termes qui se rapprochent afin d'en mieux situer la rencontre, rarement explicite, mais partout latente.

Les conclusions où l'auteur a laissé plus de liberté à son génie synthétique sont riches théologiquement et spirituellement. Mais il faut, je crois, les bien situer. Elles me semblent impliquer, au sens noble du mot, une certaine part d'artifice[2], une option qui rappelle celle de l'artiste devant son modèle. Je pense ici aux natures mortes de Chardin, ou, pour quitter le domaine des métaphores, à la théologie patristique de Moehler ou de Scheeben. Dans la masse des textes qu'il domine, et où maintes orientations se cherchent, il dégage une ligne maîtresse; forte et savoureuse, belle selon l'esthétique propre à l'architecture des concepts. On peut la retenir. Il faudra éviter de la durcir. On n'oubliera pas les orientations diverses que fait sentir la lecture des textes et on prendra avec beaucoup de nuances « l'identité » que l'auteur signale entre ces trois maternités de densités si différentes : la maternité tout à fait propre de Marie à l'égard du Christ, la maternité métaphorique du fidèle, considéré comme concevant le Christ par la foi, et la maternité intermédiaire de l'Église[3].

2. Il faudrait faire la même remarque concernant le riche recueil de textes patristiques du P. U. Rahner, *Maria und die Kirche...*, Innsbruck Marianischer Verlag, 1951, in-8° de 127 pp., dont Müller a profité.

3. Signalons deux thèses inédites : A. Reindl, S. M., *Das Werden des Marienbildes aus den Wechselbeziehungen Marias und der Kirche in Literatur und Kunst bis zum 12 Jahrhundert*, thèse dactylographie, Fribourg-en-Suisse, 1942. A. Arnold, *Maria als Vorbild der Kirche in der Schrift und bei den Vätern bis auf Ambrosius*, thèse manuscrite, Innsbruck, 1946. On voit combien le sujet est à l'ordre du jour.

En son assemblée de 1951, *la société française d'études mariales*, qui a pu, avec la permission de l'auteur, profiter du travail du P. Coathalem, a repris l'enquête historique [4]. L'abbé Müller y a prêté son concours et traité synthétiquement, en langue française, la période qui va de Nicée à Éphèse. La période anténicéenne fut confiée au P. Holstein, S. J., spécialiste de saint Irénée et professeur à l'Institut catholique d'Angers. Il ramène la question aux textes essentiels : Irénée et Tertullien, Clément et Origène. Il en dégage la grande richesse de l'intérieur, en se gardant de l'illusion rétrospective qui porte à y retrouver tout le développement ultérieur.

Deux autres rapports continuent l'enquête au delà de la période patristique. Dom G. Frénaud, de Solesmes, étudie les liturgies latines du VII[e] au XI[e] siècle. Sa vaste enquête aboutit à un bilan modeste qu'il se garde de majorer. Le rapprochement entre Marie et l'Église, latent, en maints textes, n'est explicite que dans la liturgie mozarabe.

Au contraire, le P. H. Barré, qui mène l'enquête de Bède à Albert le Grand, a rencontré, grâce à l'exploration des manuscrits [5], une moisson abondante. Les thèmes, riches et variés, se groupent sous trois chefs : 1. Marie, type de l'Église, *Sponsa, Virgo, Mater;* et le P. Barré note que cette typologie implique chez les médiévaux une très vive conscience de la différence des deux termes comparés. 2. Place de Marie dans l'Église, où diverses idées se font jour : Marie, membre principal, voire, selon une expression que le contexte corrige, *caput Ecclesiae*, médiatrice, et *collum Ecclesiae*, reine de l'Église. 3. Interprétation mariale des thèmes ecclésiaux. Cette vaste étude fait suivre, à partir d'une perspective centrale, le développement de la marialogie durant une période décisive.

Au delà de saint Albert, le thème n'a jamais été étudié; mais il y a peu à étudier. Jusque-là, le lien Marie-Église commandait tout. Après, la perspective change. On trouve quelques prolongements de la perspective ancienne du côté de l'École française (Saint-Cyran et surtout Olier). Puis, il faut attendre Scheeben.

Théologie

Le cycle d'études de la société française d'études mariales, qui se répartit sur trois ans, a été inauguré par le T. R. P. J.-M. Nicolas, O. P., provincial de Toulouse. Il pose le problème dans

4. Ce *Bulletin*, le neuvième de la série est actuellement sous presse.

5. Grâce à cette exploration des manuscrits, son travail dépasse de beaucoup celui de I. Rudor, S. J., *María mediadora y Madre del Cristo Místico en los escritores eclesiásticos de la primera mitad del siglo XII*, dans *Estudios Eclesiásticos*, 25 (1951), pp. 181-218; excellente étude des textes imprimés à laquelle on se reportera utilement en attendant la publication du rapport du P. Barré.

toute sa profondeur et son ampleur sans devancer les conclusions. Il passe en revue les principaux aspects du parallèle entre Marie et l'Église. Il y a dans l'une et l'autre un mystère de féminité, c'est-à-dire, selon le sens théologique du symbole, un mystère de réceptivité de la créature à l'égard du Créateur. Il y a chez l'une et l'autre l'alliance paradoxale de ces trois qualités : Mère, Vierge, Épouse; et enfin : sainteté originelle, plénitude de grâce et croissance en grâce; corédemption terrestre, intercession céleste et résurrection de la chair. En tout cela, Marie, liée au Christ directement et antérieurement à l'Église, devance l'Église. C'est pourquoi, personne *individuelle*, elle a pour terme de comparaison obvie cette collectivité qu'est l'Église. Le P. Nicolas dégage enfin ce paradoxe : l'humble insertion dans l'Église de la Pentecôte de Celle dont la plénitude, sur tant de points, déborde l'Église.

On trouvera une analyse plus synthétique et nourrie de riches citations patristiques chez le P. O. Semmelroth, S. J., à qui revient le mérite d'avoir publié le premier ouvrage d'ensemble (positif et spéculatif) sur la question qui nous intéresse : *Prototype de l'Église. Édification organique du Mystère de Marie*[6]. La seconde partie de l'ouvrage répond parfaitement au sous-titre. Les mystères parallèles de Marie et de l'Église s'y organisent selon une architecture harmonieuse dont les éléments se répondent deux à deux : Marie prototype de l'Église corédemptrice (*miterlösenden*) : Mère sponsalement associée (pp. 77-87) et virginale épouse (pp. 88-94). Marie prototype de l'Église rachetée (*erlösten*), rachetée selon l'esprit, et c'est le mystère de la préservation originelle; rachetée selon le corps, et c'est la glorieuse Assomption par laquelle Marie devance l'Église.

La première partie de l'ouvrage, la plus originale, soulèvera plus de discussions. L'auteur y apporte une solution nouvelle au problème du premier principe de la marialogie. On sait la difficulté qui domine ce problème; il y a concurrence entre deux principes : Marie est *Mère* et *associée* du Christ. Beaucoup s'efforcent, sans grand succès, de surmonter cette dichotomie par réduction du premier terme au second ou du second au premier. D'autres acceptent, de guerre lasse, cette dualité gênante. Semmelroth propose une issue nouvelle. Les deux principes sont deux aspects d'un troisième plus fondamental. Ce *Grundprinzip*, c'est précisément : Marie, prototype de l'Église.

Solution intéressante mais discutable en ce qu'elle ramène le plus fondamental, la maternité divine, à l'Église qui en est une suite. Semmelroth répond d'avance par une distinction : la maternité divine est antérieure selon l'ordre d'exécution, mais,

6. *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses*, Wurzburg, Echter Verlag, 1950, in-8° de 120 pp., 240×160.

selon l'ordre d'intention, Marie est voulue d'abord comme prototype de l'Église (p. 38). Le problème reste ouvert.

Corédemption

Dans la première partie de son ouvrage, Semmelroth aborde une autre question disputée, celle de la part de Marie à la Rédemption (pp. 42-60). Mais avant de présenter sa solution personnelle, il faut signaler celle du théologien allemand H. M. Köster, des Pères Pallotins, à laquelle il doit bien des suggestions. Köster a publié trois études d'ensemble sur la corédemption : *La Servante du Seigneur*, en 1947[7]; *L'homme devant Dieu dans l'Alliance*, en 1948[8]; *Unus Mediator*, en 1950[9]. Le premier ouvrage propose une théorie nouvelle. Le second la vulgarise. Le troisième la défend : ouvrages vigoureux, érudits et excellemment présentés. La thèse de Köster, esprit original et puissamment systématique, a été critiquée de toutes parts avec quelque raison; mais il serait injuste de ne pas ajouter que ses exagérations enveloppent des intuitions justes. Le premier depuis longtemps, il a apporté au problème de la corédemption un renouvellement important; et ceux qui le critiquent en reçoivent souvent plus qu'ils ne croient. Il est un de ces auteurs que personne n'accepte, mais dont tout le monde profite.

Pour l'essentiel, sa théorie peut se ramener à ceci. Le débat sur la corédemption s'est figé entre la thèse : « Marie coopère activement à la Rédemption objective » et l'antithèse : « Une telle coopération attente à la transcendance du Christ, seule cause *efficiente* de la Rédemption. » Köster propose la synthèse suivante : coopération à la rédemption objective, oui; coopération active et efficiente, non. Que reste-t-il ? Une coopération de l'ordre de l'accueil et de la réceptivité, celle que manifeste le *Fiat*, selon Luc, 1, 38; d'où le titre du premier ouvrage. Marie accepte l'Alliance rédemptrice au nom de toute l'humanité.

On saisit l'intérêt de cette réaction contre une assimilation excessive de la Vierge au Christ. Mais l'auteur s'avance sur un terrain glissant. Selon lui, la Rédemption implique deux pôles : Dieu qui la donne d'en haut, et l'homme qui, d'en bas, la reçoit. Le Christ n'étant point une personne humaine n'a point qualité pour accepter et ratifier au nom des hommes le traité de la Rédemption. Marie joue donc ici un rôle nécessaire. « Sommet » personnel de l'humanité, elle comble un vide qui tient à la transcendance même du Christ. Reconnaître cette place de Marie n'est pas attenter à la transcen-

7. *Die Magd des Herrn*, Limburg an der Lahn, Lahn Verlag, 1947, in-8° de 587 pp., 205 × 135. L'ouvrage est épuisé.

8. Dans l'ouvrage collectif *Neue Schöpfung*, même collection, pp. 277-458. Prix de l'ouvrage (719 pp.), D. M. 13,50.

9. Même collection, 335 pp., D. M. 7,80.

dance du Rédempteur; mais, au contraire, la mieux reconnaître.

A quoi on a objecté qu'il y avait mutilation, non de la transcendance du Christ, mais de la vérité de son Incarnation et de la suffisance de sa médiation.

Köster tente de défendre sa position en la situant dans *Unus Mediator*. Il y a dans la tradition, explique-t-il, trois représentations de la médiation du Christ : médiateur comme Homme-Dieu, médiateur en tant qu'homme (théorie latine), médiateur comme Logos, comme Verbe divin (théorie alexandrine). Köster reconnaît que sa thèse n'est valable que dans le cadre de ce dernier schème. Elle suppose une option dont il donne des raisons détaillées (pp. 150-162). Selon cette perspective, il reprend son explication. Dans l'économie rédemptrice conçue comme alliance entre le Christ-Logos et l'humanité qui lui est réunie, il reste une « place libre » (pp. 162-170). Le consentement de l'humanité collective appelée à devenir l'épouse du Verbe-Sauveur ne peut être donné par le Christ. Certes, il est le sommet divin et transcendant de l'humanité en face du Père, mais seule la Vierge, son sommet humain et homogène en face du Logos (pp. 171-172), peut apporter cette réponse.

Cette construction érudite appellerait bien des observations. L'auteur a-t-il remarqué combien le texte scripturaire auquel il emprunte son titre favorise peu son option ? « *Unus mediator* », dit saint Paul (1 Tim., 2, 5), mais il ajoute aussitôt : « *homo* Christus Jesus ». Il y aurait bien des réserves à faire aussi sur la base de la théorie : l'alliance divine conçue comme contrat bilatéral. Renvoyons à des critiques plus détaillées[10] et bornons-nous à *illustrer* par un double rapprochement (que le lecteur voudra bien prendre avec les nuances nécessaires) les dangers de cette théorie. *a*) Pour faire une place à Marie, elle tend à séparer le Christ des autres hommes, et de ce point de vue on a pu y déceler quelque parenté avec le monophysisme qui absorbait l'humanité dans la divinité. *b*) En accordant à Marie un rôle nécessaire dans le sacrifice rédempteur, elle s'apparente à la théorie suspecte, écartée par l'encyclique *Mediator Dei*, qui considérait l'*amen* des fidèles comme une ratification nécessaire à la validité du sacrifice.

Semmelroth, qui doit beaucoup à Köster, a redressé quelque peu ses excès. S'en est-il pleinement dégagé ? Concernant la tendance « monophysite », assez bien ; concernant l'autre, pas assez. Il proteste contre toute diminution de la « position du Christ », comme « représentant de l'humanité[11] », « sommet » (p. 84) et « tête sacrifiante de

10. C. Dillenschneider, cité ci-dessous, n° 35, et Y. Congar, *Bulletin de théologie dogmatique*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 35 (1951), pp. 627-629.

11. *Urbild*, p. 85.

l'humanité », mais il dit aussi (*ibid.*) :

> Ce sacrifice de l'Homme-Dieu doit être vraiment le sacrifice de l'humanité, aussi doit-il, d'une certaine façon, être *fait* par l'humanité son propre représentant. Elle doit se placer derrière lui et faire sien son sacrifice. La solidarité de l'Homme-Dieu avec l'humanité ne doit pas être reconnue seulement par Dieu le Père, qui accepte son sacrifice, mais aussi par l'humanité pour qui il offre son sacrifice.

Ceux qui, sans pouvoir recourir aux ouvrages allemands, voudraient avoir un aperçu plus détaillé du problème que nous évoquons à trop gros traits trouveront ce qu'ils cherchent dans l'excellent petit livre que vient de publier le P. C. Dillenschneider, *Le Mystère de la Corédemption mariale. Théories nouvelles... Appréciation critique. Synthèse constructive*[12]. Parmi les théories nouvelles exposées et critiquées par l'auteur, deux font l'objet d'une critique toute négative (Hurth, pp. 7-17, et T. Gallus, pp. 18-25). Köster et Semmelroth (pp. 27-91), au contraire, fournissent au P. Dillenschneider un apport positif; d'où la synthèse constructive finale où il reprend dans une perspective ecclésiologique plus consciente et plus large la thèse qu'il a déjà exposée dans *Marie au service de la Rédemption*[13], et dans *Pour une Corédemption mariale bien comprise*[14]. L'auteur, qui a pris un contact approfondi avec la tradition des origines à nos jours, sait bien en concilier les deux aspects. Il reconnaît, selon la perspective ecclésiologique reprise des Pères et fortement mise en relief par Köster et Semmelroth, le rôle féminin et réceptif de Marie. Mais il sait assumer aussi les développements ultérieurs et reconnaître que le *Fiat* de Marie n'est pas une simple passivité, mais une réceptivité active. En bref, C. Dillenschneider reproche à divers degrés aux théories nouvelles de dire trop et trop peu au sujet du rôle de Marie dans la Rédemption : trop en ce qu'elles tendent à donner à son rôle une sorte de nécessité tenant à quelque insuffisance du côté du Christ, trop peu en ce qu'elles réduisent Marie à un rôle passif qui la laisse à l'extérieur de la Rédemption objective, entendue en son sens classique. Pour lui comme pour les deux auteurs cités, Marie à côté du Christ personnifie l'Église, et son action consiste en son *Fiat*. Mais il conçoit sa coopération comme une communion active; cette coopération subordonnée, analogue à celle que chacun de nous donne à son propre salut, est insérée au plan de la Rédemption objective. La thèse, longuement mûrie, me semble atteindre pour l'essentiel cette ligne de crête où se rencontrent et culminent les versants opposés de ce difficile problème.

Signalons pour finir un ou-

12. Paris, Vrin, 1951, in-8° de 170 pp., 120×190; 750 fr.
13. Haguenau, Bureau du Perpétuel Secours, 1947.
14. Rome, Marianum, 1949.

vrage d'un ancien élève du P. Dillenschneider, le P. P. Hitz, également Rédemptoriste. Son livre, publié dans la même collection que ceux de Köster (collection très soignée, dont tous les ouvrages sont pourvus de multiples index facilitant la consultation), traite aussi du rôle de *Marie dans notre salut*[15], mais d'un point de vue plus limité : au plan de la Rédemption *subjective*. L'auteur a tenté de faire une mise au point théologique et pratique sur un thème de dévotion populaire : le salut assuré aux dévots de Marie. La première partie est l'étude historique, volontairement limitée aux alentours de saint Alphonse de Liguori, de cette tradition foisonnante aux multiples formules : « Enfant de Marie, enfant du paradis. » « Un vrai serviteur de Marie... ne peut se damner », etc. Une seconde partie, théologique, tente un ressourcement objectif de ces expressions individualistes et subjectives. Elle établit les données fondamentales qui ont inspiré ces formules : l'attrait que la Vierge exerce sur les hommes et sa puissance médiatrice auprès de Dieu. Ici la perspective ecclésiologique joue à plein et conduit à un élargissement des horizons : la puissance d'intercession de Marie tient à ce que la Vierge, par son *Fiat* qui n'a cessé de se prolonger, est la voix autorisée de l'humanité (pp. 76-79), à ce qu'elle est une réalisation parfaite de l'Église où le Christ accorde son salut. Mais cette perspective ecclésiale ne fait pas oublier le rôle joué ici par le fait que Marie est mère du Christ. Une troisième partie discerne, à la lumière de cette théologie, fausse et vraie dévotion envers Marie. La quatrième précise la nature de cette assurance de salut que donne la vraie dévotion : assurance analogue à celle de l'espérance chrétienne, certitude objective d'opération, liée à l'exercice de la prière. De cette doctrine l'auteur donne une application pastorale centrée sur l'Assomption. Il montre comment la Vierge, en sa résurrection anticipée, personnifie l'objet de notre espérance; la gloire du Christ pleinement participée, et son motif : la puissance ressuscitante de Dieu. De là conclut-il, le dynamisme eschatologique du culte marial et son actualité dans un monde qui désespère. Voilà une étude neuve qui remet dans une lumière théologique juste et pratiquement efficace ce thème ambigu.

Ce retour de la marialogie à la perspective ecclésiologique des origines comporterait bien des leçons critiques et positives que nous ne pouvons développer. Nous avons dit combien ces études sont salutaires à la marialogie. Elles la font sortir de son isolement; en rapprochant Marie de l'Église, elles équilibrent la tendance à assimiler à l'excès Marie et le Christ. Il faut ajouter que la perspective ecclésiologique

15. *Maria und unser Heil*, Limburg, Lahn Verlag, 1951, in-8° de 381 pp., 205 × 135.

n'est pas une panacée. Elle apporte un éclairage nouveau à tous les problèmes marials; elle ne les résout pas pour autant. Elle ouvre un champ de réflexions; elle est sujette, comme les autres, à des outrances et à des confusions. Marie n'est pas assimilable à l'Église sous tous les rapports; elle n'est ni simple doublure, ni pur complément du Christ. Gardons-nous de nous abandonner à un schème unique, de substituer un esprit de système à la vivante référence au mystère.

R. Laurentin.

N.-B. — Les conférences du P. Y. Congar sur *Marie, l'Église et le Christ* signalées dans le *Bulletin marial* d'août dernier[16] sont parues dans *La Vie Intellectuelle*, 1951, n° x, pp. 6-22, et xi, pp. 67-88.

Du P. Congar également, signalons *Incidence d'un thème de dévotion mariale*, dans *Mélanges de science religieuse*, 7 (1950), pp. 277-292 : Étude historique très neuve d'un thème qui eut grande fortune au moyen âge : Marie a gardé seule la foi de l'Église durant le *triduum mortis*.

Pendant que ce Bulletin était à l'impression, un ouvrage de piété d'une rare valeur est parvenu à la revue : J. Tyciak, *Magd und Königin. Gedanken zur Teinahme Mariens am Heilswerk Christi*, Freiburg i. B., Herder, 1950, in-8° de 124 pp., 115 × 195. 3,80 DM. C'est la réédition sous nouveau titre des *Mystères de Marie*, publiés chez Pustet en 1940. L'idée fondamentale qui inspire ces neuf méditations théologiques, c'est la parenté de Marie et de l'Église, celle-ci étant, à la suite de celle-là : temple de Dieu, épouse, vierge et mère, colombe de Dieu remplie de l'Esprit-Saint, mère du salut et de la vie, porteuse de Dieu, etc. L'auteur est pénétré de la pensée des Pères et de leur symbolisme. L'expression est simple et attachante. Il faut souhaiter la traduction de ce petit ouvrage propre à donner le sens d'une dévotion mariale à la fois chaude et objective.

Signalons aussi deux ouvrages qui ne se rattachent pas au fil conducteur de cette recension et dont il suffit de dire un mot.

Chaque année, aux Quatre-Temps de l'Avent, dans chaque abbaye bénédictine, l'Abbé donne au monastère un sermon sur l'évangile *Missus est*. On vient d'éditer les notes suggestives des sermons (1890-1921) de Dom P. Delatte, *Homélies sur la Vierge Marie*, Paris, Plon, 1951, in-8° de 140 pp., 140 × 210. 300 fr.

Le P. E. Neubert, S. M., un des pionniers du renouveau des études mariales, a rédigé à l'intention d'un large public un ouvrage de synthèse : *De la découverte progressive des grandeurs de Marie. Application au dogme de l'Assomption*, Paris, Spes, 1951, in-8° de 206 pp., 120 × 160, 385 fr. La première partie considère le problème du développement du dogme marial. La seconde appli

16. Dans *La Vie Spirituelle*, 85 (1951), p. 190[a].

que la théorie générale au cas de l'Assomption. Le problème est bien posé, mais la rédaction, remarquablement claire, tend à simplifier trop les questions, et la perspective d'assimilation du Christ et de Marie me semble trop unilatérale. Sous ces réserves l'exposé, toujours suggestif, est solide dans l'ensemble.

BULLETIN BIBLIQUE

Nous voudrions signaler aujourd'hui quelques livres qui donnent des vues d'ensemble sur l'Ancien Testament et qui permettent à ceux qui connaissent déjà suffisamment la Bible d'en saisir mieux les grandes perspectives.

Commençons par rappeler *Le Dessein de Dieu*[1], où Mlle de Diétrich expose le déroulement de l'histoire du salut, depuis la création jusqu'à la Jérusalem céleste. Elle excelle à dégager l'unité de la révélation à travers la luxuriance et la diversité de la Bible.

C'est une réussite d'arriver à donner à la fois une vue d'ensemble si nette, axée sur l'essentiel, et un guide qui entre dans le détail et nous mène pas à pas à travers les faits et les textes, avec un sens pédagogique éprouvé[2]. Les références abondent, très bien choisies, et pourraient constituer à elles seules une harmonie des deux Testaments.

Quelle joie de nous trouver si proches de nos frères séparés sur le terrain par excellence qui nous unit : Mlle de Diétrich est protestante, on perçoit souvent l'influence de Vischer et de Cullmann, mais on peut recommander son livre sans hésitation à tous les catholiques[3], il n'y a pas un mot qui puisse les arrêter ou les gêner[4]. (A peine peut-on noter qu'un catholique eût sans

1. S. de Diétrich, *Le Dessein de Dieu. Itinéraire biblique*, Paris, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949, 3e éd., 256 pp. in-12, « série biblique de l'actualité protestante » (450 fr.).

2. Avant d'être édité, *Le Dessein de Dieu* a été enseigné à plusieurs reprises, à titre d'initiation générale, dans des camps bibliques.

3. Can. 1.399, 4° : « (Prohibentur) libri acatholicorum, qui ex professo de religione tradent, *nisi constet nihil in eis contra fidem catholicam contineri.* » Ce qui semble bien être le cas ici.

4. On n'en peut malheureusement pas dire autant du *Renouveau biblique* du même auteur (*Manuel pratique d'études bibliques*, même éditeur, 1949, 2e éd., 308 pp. in-12, coll. « L'actualité protestante », Ecclesia militans, 475 fr.

Ce livre est avant tout un instrument de travail, il donne des plans d'étude, des questionnaires, des indications pratiques pour diriger des cercles bibliques, etc., toutes choses qui pourraient être fort utiles à qui en userait avec discernement. Mais ici, la coloration protestante est nettement accusée, qu'il s'agisse

doute mieux mis en valeur la place de la Vierge Marie dans le plan du salut, ou qu'il n'emploierait pas tout à fait de la même façon le mot « Église ».)

Ce livre très clair, d'une clarté de manuel, mais d'une telle densité religieuse, si sobre et objectif, peut aider beaucoup de chrétiens de toutes confessions à pénétrer mieux, dans un commun effort d'approfondissement, l'unité foncière et l'exigence du *dessein de Dieu*.

Voici encore une perspective d'ensemble du déroulement historique [5], mais c'est une vue de sommet, presque sans références : les fiches d'A.C.J.F. mettent bien en valeur les grandes étapes et leur signification providentielle, tout en proposant des applications pertinentes par rapport à nous-mêmes et à notre temps.

Pourquoi faut-il que cette précieuse contribution au renouveau biblique soit étayée sur une position philosophique aussi discutable ? La fiche n° 11, *Au seuil de l'histoire sainte*, qui inaugure cette série, est « une méditation sur le rapport interne qui lie christianisme et histoire ». Au milieu de beaucoup de confusions, on y trouve des affirmations comme celles-ci : « Le christianisme est une histoire et non une philosophie. » « L'objet de la révélation, c'est non pas Dieu (tout court), mais Dieu présent à l'histoire, agissant dans l'histoire. » « La pensée, étant toujours pensée de quelqu'un, est histoire. » « Au marxisme, philosophie de l'histoire, le christianisme n'oppose pas un idéalisme intemporel, mais à une conception de l'histoire il oppose une autre conception de l'histoire. »

Il est bon, sans doute, de chercher à établir le dialogue sur les positions de l'adversaire, mais comment ne voit-on pas qu'à se placer ainsi sur le terrain du marxisme, sur le même plan, on vide nécessairement le christianisme de sa transcendance ? Il n'est ni une histoire ni une philosophie, mais une religion, et essentiellement théologale, et donc au-dessus de l'histoire. L'objet de la Révélation, c'est Dieu, « Dieu tout court », c'est-à-dire la Sainte Trinité, Dieu notre Créateur et notre fin béatifiante (Hébr., 11, 6), ses secrets intimes que l'Incarnation est venue nous manifester, mais sans pour cela leur faire perdre leur caractère de mystères supra-historiques. L'histoire n'est que le moyen à travers lequel Dieu s'est révélé.

Les conséquences d'une pareille

de définir l'inspiration, la canonicité, de préciser les positions respectives de la Bible et de la tradition, du naturel et du surnaturel, etc. Un catholique ne peut donc s'en servir qu'avec précaution, et muni de toutes les permissions requises.

5. *Éléments de doctrine spirituelle*, fiches d'A. C. J. F., 14, rue d'Assas, Paris-VI^e^. Après une première série d'introduction (fiches 1 à 10), la deuxième série, dont nous nous occupons ici, est intitulée *Étapes du peuple de Dieu* (fiches 11 à 20). Les séries suivantes sont consacrées à l'Évangile. (Prix de chaque série de 10 fiches : 100 fr.)

position sont graves : méconnaissance de la place juste de la contemplation, intrusion des techniques sur le plan même de l'amour chrétien, etc. Pour nous en tenir au domaine biblique, notons l'erreur de perspective sur le Nouveau Testament, qui est considéré comme « essentiellement prophétique », « figure, annonce et préparation de la réalité éternelle et glorieuse ». D'où aussi un gauchissement sur la valeur du sens littéral et historique[6] : on cite avec approbation Claudel qui trouve tel sens littéral « peu digne de l'élocution du Saint-Esprit ». Et que fait-on alors de cette insertion dans l'histoire qu'on nous prônait si fort ?

Toutes ces équivoques sur un fond d'hégélianisme larvé sont dangereuses, c'est pourquoi *La Vie Spirituelle* se doit d'y insister. Mais, par une heureuse inconséquence, le dégât est limité : cela contamine très peu le reste, l'étude d'histoire biblique. La position de base dûment rectifiée, on se servira avec fruit des fiches suivantes, qui éclairent très bien *les grandes étapes du peuple de Dieu*.

Ce ne sont pas les étapes historiques que M. Guitton étudie[7], mais le développement interne des idées, sur deux lignes de fond : Dieu et l'origine des choses, puis le problème du mal et la rétribution.

Malgré tout un luxe de sommaires et de sous-titres, la composition semble assez négligée[8]; ce sont des notes d'un cours fait dans un oflag et à peine revues, d'où toutes ces redites, ces à peu près, ces inexactitudes de détail. Relevons en particulier l'opinion un peu hasardeuse sur le péché originel, qui aurait consisté, pour ce couple adolescent, dans un usage prématuré de l'acte sexuel (pp. 102 s.); ce qui semble bien difficile à admettre, car l'état d'innocence comporte une parfaite soumission des sens à la volonté, et donc le premier péché ne peut être qu'un péché de l'esprit : orgueil, insoumission. De tels flottements peuvent gêner ceux qui ont besoin d'un enseignement précis et de données fermes.

Mais cette absence de rigueur dans la facture laisse place à de multiples digressions souvent précieuses, des vues pénétrantes où se reconnaît la griffe du philosophe. Il faut retenir notamment cette distinction maîtresse qui commande toute l'armature du livre : M. Guitton discerne trois plans d'expression : *esprit*, *mentalité*, *langage*. Il analyse avec profondeur et acuité la notion de mentalité : c'est l'ensemble des conceptions inconscientes, venues du milieu, l'acquis

6. Fiche 14-15, pp. 5 et 6, note 3.

7. Jean Guitton, *Le développement des idées dans l'Ancien Testament*, La Pensée moderne et le catholicisme, IX, Paris, Aubier, 1947, 149 pp. in-8° (330 fr.).

8. Le mot serait vrai aussi au point de vue typographique, car l'impression est bien défectueuse.

non critiqué; tout cela enveloppe et colore l'essentiel de notre pensée, mais le plus souvent nous ne pouvons faire nous-mêmes le discernement. Il faudra parfois bien des siècles pour que tombe la gangue et qu'apparaisse l'or pur. L'étude des genres littéraires, qui a fait de tels progrès ces dernières années, peut bénéficier de cette distinction tripartite qui, sans la recouvrir, la complète et nous permet de cerner de plus près l' « esprit », l'essentiel du message inspiré.

Ce livre fourmille ainsi de notes pénétrantes, de remarques justes qui, par des chemins de traverse, nous font accéder au cœur de grandes notions bibliques. Même les spécialistes peuvent en tirer profit, les intégrer dans leurs synthèses plus organisées. Et ceux qui ne partagent pas notre foi y trouveront peut-être un accès vers une meilleure compréhension des positions du croyant. La perspective est en effet nettement apologétique, mais on peut se demander si elle ne se situe pas en face d'attitudes un peu périmées : ce ne sont plus les objections de Renan et de Loisy qui font en général achopper nos contemporains.

Il y a une « apologétique à l'intérieur » qui n'est pas encore périmée — souhaitons qu'elle le devienne bientôt. C'est celle qui a pour but de plaider auprès des chrétiens la cause de l'Ancien Testament. Tel est, nous dit Dom Duesberg, l'unique propos de son petit livre[9], c'est « d'accoiser les fidèles si la question les trouble ».

Il s'attaque aux préjugés qui peuvent être encore courants en certains milieux, puis il montre le rôle de la critique par rapport à l'Écriture sainte, et souligne la nécessité du sens historique; les chapitres suivants « portraiturent » le Dieu des pères (il y a là quelques-unes des meilleures pages du livre), les saints de l'Ancien Testament — comment la sainteté de l'homme imite les mœurs divines; le dernier chapitre esquisse la geste du peuple de Dieu.

Six conférences brillantes, chatoyantes, éblouissantes. Pour les Athéniens, saint Paul a bien fait de la rhétorique grecque. Pour les amateurs de belle langue, Dom Duesberg prodigue les tours piquants, les mots rares, l'ironie raffinée, le paradoxal et l'imprévu, tout le miroitement d'un style aux multiples facettes. Le livre leur plaira probablement, et les amènera peut-être au Livre saint.

Seulement, avec sa manière rapide et sa façon de procéder par allusions, il demande déjà une certaine connaissance de la Bible. Il faut être capable de comprendre à demi-mot, de savoir ce que parler veut dire; sinon les erreurs d'aiguillage pourraient mener loin, par exemple à propos de la Tradition (pp. 35-36). Et ceux qui lisent la Bible et cherchent à

9. Dom Hilaire Duesberg, *Les valeurs chrétiennes de l'Ancien Testament*, Éd. de Maredsous, 1951, 2e éd., 162 pp. in-12, coll. « Bible et vie chrétienne ».

approfondir leur lecture n'ont peut-être pas besoin pour « les accoiser » de cet appât étincelant ? Il y a bien dessous une connaissance réelle de l'Écriture sainte et de tout son contexte. Parmi tant de paillettes, vous découvrirez avec joie de vraies perles. Mais on peut se demander si les coruscations d'un feu d'artifice constituent l'éclairage le plus propice pour lire sa bible ? et si tant d'esprit aux entours du texte sacré ne risque pas de divertir les âmes fidèles d'y écouter l'Esprit ?

Quatre petites brochures du R. P. Pautrel [10] nous ouvrent chacune un angle différent de perspective sur l'ensemble de la Bible. *Le sève de la Bible* en particulier est excellente dans sa brièveté : elle montre comment les échecs, les rejets de Dieu sont comme la taille qui permet à un arbre vivant de pousser plus haut et de porter du fruit : elle est riche de profondeur religieuse et d'applications personnelles. *L'homme de la Bible*, avec un propos nettement antitotalitariste, est situé dans toute sa dignité en face de la nature, en face de l'homme et en face de Dieu.

Dom Charlier nous offre une grande vue d'ensemble [11], et pas seulement celle dont est capable un professeur qui possède sa matière pour l'avoir enseignée des années durant, mais une synthèse mûrie dans un climat de contemplation, savourée longuement au cours de cette *lectio divina* qui cherche l'unique nécessaire, et communiquée sous une lumière qui tombe de très haut.

On trouve là toute la matière que doit contenir un bon manuel et présentée sous une forme très personnelle. Mais il y a encore beaucoup plus dans ce livre. Les chapitres centraux sont d'une richesse exceptionnelle. Comme *La Vie Spirituelle* a déjà consacré une longue recension à ce livre, nous ne pouvons qu'y renvoyer [12]. Cependant, je ne souscrirais pas entièrement au reproche fait à Dom Charlier sur l'absence de références [13] : en face

10. Raymond Pautrel, S. J., *La sève de la Bible*, 24 pp.; *La Bible du païen*, 24 pp.; *La Bible de la terre*, 32 pp., Le Puy, X. Mappus, in-12, coll. « Le témoignage chrétien »; *L'homme de la Bible*, 48 pp., même coll., série amplifiée.

11. Dom Célestin Charlier, *La lecture chrétienne de la Bible*, Éd. de Maredsous, 1950; 3e éd., 350 pp. in-12 (500 fr.).

12. R. P. Dewailly, *La Vie Spirituelle*, février 1951, t. LXXXIV, p. 211.

13. L'absence de bibliographie, elle, oui, était dommageable. Mais la 4e édition, qui vient de paraître, a comblé cette lacune : chaque chapitre est pourvu de bonnes indications de lecture : un choix intelligent, avec des remarques judicieuses sur la valeur ou la tendance de chaque ouvrage. — Page 32, ligne 15, il faut lire *La Vie Intellectuelle* et non *La Vie Spirituelle*. — Une omission nous semble regrettable : p. 260, à propos de l'inspiration, il s'imposait de citer l'appendice du P. Benoît dans le traité de *la Prophétie* de la

des vastes perspectives qu'il présente, les thèmes, les cycles du salut, le message du Verbe, c'est à des centaines de textes qu'il aurait fallu renvoyer chaque fois. Le livre y eût perdu de son aspect libre, décanté, « fruitif », ce ton d'entretien qui préfère aux séries de chiffres l'allusion chargée de résonances.

C'est que Dom Charlier exige de son lecteur une certaine familiarité avec la Bible. Sur ce terrain suffisamment préparé, ses vues d'ensemble prendront toute leur valeur et rendront plus profonde et plus vivante la lecture de l'Écriture sainte. A chacun sa tâche : aux livres plus élémentaires de guider pas à pas les débutants, aux ouvrages plus spéciaux de monnayer le détail, d'accumuler de façon exhaustive les références sur chaque mot.

Par exemple, le R. P. Guillet, S. J., vient de mener à bien, pour quelques thèmes choisis[14], un travail direct d'élaboration à partir des textes. C'est un livre de valeur, très enrichissant pour ceux qui connaissent déjà bien leur bible (plus fructueux encore, nous semble-t-il, bien que ce ne soit pas strictement indispensable, pour qui saurait un rien d'hébreu).

A suivre de près ces grandes lignes de la révélation dans leur mouvement et leur progrès, on a l'impression de les découvrir, on perçoit à la fois leur note tout à fait propre et l'amplitude de leurs harmoniques.

Le premier chapitre en particulier est excellent, sur le thème de l'Exode, la marche à travers le désert[15], et très différent du reste : avec sa base historique, il se situe davantage dans une ligne de transposition typologique, tandis que les autres abordent l'évolution de notions : grâce, justice, vérité, et secondairement bonté, fidélité, miséricorde.

Tout cela est de bonne qualité. Nous ferions cependant une réserve sur la façon trop juridique dont est présenté le concept de justice (*ṣedaqa*) : « la conformité à un ordre »..., « une justesse », et même « une justesse reconnue par un tribunal » (pp. 30-31). Les Israélites n'étaient pas des Romains ! Il peut être utile de souligner ici ce point, parce que, avec notre juridisme latin, nous n'avons déjà que trop de tendance à déformer les textes qui nous parlent de justice dans la Bible. Il faut y voir quelque chose de beaucoup plus vital, qui se définirait peut-être d'abord comme un idéal de concorde et de bien-être social; puis ce qui nous maintient dans cette situation heureuse et nous aide à y maintenir les autres; d'où l'as-

Somme théologique, édition de la Revue des Jeunes, — plutôt que l'exposé si sec, si guindé, de Pirot, dans l'*Initiation biblique* de Robert et Tricot.

Une table analytique est venue compléter heureusement le livre et permet d'en explorer toutes les richesses.

14. Jacques Guillet, *Thèmes bibliques. Études sur l'expression et le développement de la révélation*, Paris, Aubier, 1951, 284 pp. in-8°, coll. « Théologie », n° 18 (570 fr.).

15. Cf. *La Vie Spirituelle*, novembre 1949, t. LXXXI, pp. 426-427.

pect juridique, le droit, qui vient s'insérer ici, à sa place qui n'est pas la première, dans tout cet ensemble de la justice, don providentiel [16].

Une autre remarque porterait sur l'ordre même de l'enquête, où le déroulement historique n'est pas exactement observé : Michée est étudié avant Osée (en le mettant à sa place, cela eût permis peut-être de signaler l'allusion probable à Osée dans Mich., 6, 8 : « pratiquer la bonté », p. 52). De même, mettre le Livre de Consolation avant Jérémie, cela brouille un peu les perspectives et nous gêne pour suivre la progression des idées.

Les autres chapitres explorent à travers la Bible les thèmes de péché, de damnation, d'espérance. Enfin, une étude remarquable sur l'évolution qui va du *vent*, en passant par le *souffle de vie* et l'*esprit de Yahweh*, à l'*Esprit saint*, est un bel exemple de la pédagogie de Dieu, qui, si lentement, fait monter l'intelligence humaine de degré en degré pour l'amener à la révélation de sa vie ineffable.

En refermant ce livre, qui est à la fois — heureuse et rare alliance — un bon outil de travail sémantique et un aliment pour notre vie spirituelle, on ne peut que remercier l'auteur, et le prier de continuer, et d'accumuler d'autres matériaux.

Car il n'y a là qu'une série d'études circonscrites, un peu comme des articles de dictionnaire, sans rien qui les organise, qui les unifie, qui montre l'intercommunication des thèmes, leurs réactions réciproques, leur enrichissement mutuel, cet « entrecroisement des fils » auquel Dom Charlier tenait tant : la très bonne étude sur la grâce, par exemple, un peu isolée au début du livre, quelle dimension eût-elle gagnée si on l'avait mise en liaison avec le chapitre final sur l'Esprit-Saint !

Ce n'est pas une critique, c'est seulement l'expression d'un désir, de ce besoin si vivement senti d'une théologie biblique. En attendant la synthèse, voici au moins des éléments de valeur, élaborés avec une méthode probe, prêts à être intégrés dans un ensemble organisé.

A un niveau beaucoup plus accessible et sous la forme d'une vulgarisation rapide, M. l'abbé Gélin nous présente, lui, une vue synthétique [17]. L'éloge de ce petit livre n'est plus à faire : dense et clair, riche d'une science assez maîtresse d'elle-même pour rester parfaitement discrète.

Il commence par quelques remarques excellentes sur la nécessité « d'avoir le sens de l'Ancien Testament », qui « est une immense prophétie dont il faut re-

16. Cf. J. Pedersen, *Israel, its life and culture*, Londres, 1946 [2], I-II, pp. 338-348 et 358-359. H. Cazelles, *A propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'Ancien Testament*, dans *Revue biblique*, avril 1951, pp. 169-188. Cf. aussi S. Lyonnet, *De justitia Dei in Epistola ad Romanos*, dans *Verbum Domini*, 1947, pp. 119-121, 136, 142.

17. A. Gelin, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*, Éd. du Cerf, 1948, 85 pp. in-8°, coll. « Lectio divina », n° 2 (180 fr.).

trouver les structures maîtresses, une terre mystérieuse où se discernent les avenues royales qui aboutissent au Christ » (p. 6). Avec une sûreté et une aisance consommées, l'auteur, « appliquant avec franchise à l'histoire sainte les principes de la méthode historique », nous introduit dans cette connaissance des structures profondes. Il nous donne ainsi, en quelques pages, d'une façon volontairement schématique mais sans nulle simplification arbitraire[18], le noyau d'une théologie de l'Ancien Testament : La révélation progressive de Dieu[19] : Dieu unique et spirituel, transcendant et proche; son dessein dans l'humanité : le salut par le Messie et les formes diverses de l'attente messianique; la promotion lente de la personne et l'approfondissement des notions de rétribution, de péché, de grâce. La bibliographie qui termine le livre est d'emblée devenue classique[20].

Cerner tout l'essentiel avec une telle sobriété de moyens et le recouvrir avec une si petite surface, c'est la marque d'une longue expérience, d'une grande maîtrise du sujet, et, *last but not least*, d'un esprit juste.

Le beau livre du R. P. Bouyer[21], lui aussi, nous donne une vue d'ensemble sur la Bible, une lumière qui l'éclaire par l'intérieur, au plus secret de son mouvement à la fois si multiple et si puissamment unifié. L'abbé Gelin, et c'est utile à un plan pédagogique, dégageait les idées maîtresses pour les faire apparaître comme sur une épure. Ici, au contraire, nous les rejoignons dans leur complexité vivante, nous plongeons au plus profond de la Parole, sous les reflets et les remous, pour discerner les courants majeurs, ceux qui portent les promesses d'avenir, et nous les voyons aboutir avec toute leur richesse, dans l'accomplissement définitif des derniers temps.

Cette méthode explique la démarche un peu lente, la lecture parfois ardue, — qui n'est pas destinée aux trop débutants; malgré son unité profonde, le livre est assez touffu, même lourd en certains chapitres, — mais les épis pleins aussi sont lourds.

18. Le désir de faire accessible amène parfois à employer des mots qui ne correspondent peut-être pas exactement aux réalités juives : « missionnaires » (p. 17), « piétistes » (p. 53).

19. L'équivalence puissance-*ṣedaqa* (p. 14) semble un peu forcée. Sans doute, la justice (*ṣedaqa*) est plus que la notion trop étroitement juridique où la situait Guillet; mais, s'il est vrai que le juste doit posséder la force, précisément pour faire régner la justice, nous ne voyons pas un texte de l'Ancien Testament où *ṣedaqa* puisse se rendre directement par « puissance ».

20. Elle est à peu près identique à celle que nous signalions récemment (*La Vie Spirituelle*, décembre 1951, LXXXV, p. 518, n. 17).

21. L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile. Le sens de l'Écriture : du Dieu qui parle au Dieu fait homme*, Éd. du Cerf, 1951, 278 pp. in-8°, coll. « Lectio divina », n° 8 (690 fr.),

Jamais peut-être on n'a mieux montré, dans une perspective d'ensemble et sous une forme non technique, le lien profond des deux alliances, leur continuité, comment la première débouche dans la seconde et la prépare et la sous-tend, et comment la deuxième insère sa nouveauté absolue sur toutes ces pierres d'attente, au terme de ces cheminements séculaires, de ces obscures poussées qui ne savaient pas elles-mêmes où elles allaient.

> Les thèmes les plus proprement neufs de l'Évangile... ne prennent tout leur sens, n'ont même de sens intelligible que lorsqu'on les découvre ainsi au confluent des thèmes de la Parole prophétique : justice et miséricorde prêchées par Amos et Osée, sainteté divine par Isaïe, religion du cœur par Jérémie, souffrance rédemptrice par les chants du Serviteur, présence divine éternellement rendue à un peuple régénéré, telle qu'Ézéchiel la contemple, mystère enfin de la Sagesse créatrice et rédemptrice entrevu par les scribes : voilà tous les fils dont l'Évangile va tisser sa trame (p. 228).

C'est tout le plan du livre, avec deux premiers chapitres de perspectives générales, et une conclusion sur *les Psaumes, prière du peuple de Dieu* [22]. Les pages sur la *Shekinah* en particulier, la Présence en Israël (ch. v), sont extrêmement belles. Remarquons que les livres historiques ne sont presque pas touchés. Sans doute, le propos de l'auteur n'était-il point de passer en revue tous les livres, à la manière d'un manuel. Mais l'omission serait peut-être significative d'une tendance, de ce sens eschatologique si développé qu'il irait presque à évacuer la consistance de l'histoire, et de l'étape présente de la vie de l'Église. Ce n'est là qu'une nuance.

Disons plutôt notre gratitude à l'auteur qui nous communique un peu de sa « connaissance » — à la fois au sens moderne du terme et au sens biblique, qui ne dit point du tout spéculation, mais expérience : une familiarité vivante, une intimité qui engage toute la personne.

Pour entrer dans la Bible, il faut mener de front trois plans : le travail qui cherche à comprendre le sens du texte, avec l'aide de l'histoire, des notes, des commentaires, etc.; la perception unifiante des grands thèmes révélés, dans leur nouveauté et dans leur développement progressif; la vie d'oraison, où la Parole est savourée dans le silence. Voici un livre qui nous aide aux trois plans — c'est peut-être, de toute la collection, celui qui répond le mieux au titre : *Lectio divina.* Il nous instruit, nous apporte des données précises pour comprendre mieux l'Écriture sainte; il nous offre des vues pénétrantes sur les grandes vérités très simples et très riches qui en font l'unité, et, ce faisant, sans aucune considération adventice, mais d'emblée, dans le même mouvement, il nous situe dans cette lumière qui nous amène à la lire à genoux.

S. J. D'A.

22. Les lecteurs de *La Vie Spirituelle* ont eu la primeur de ce chapitre : *La Vie Spirituelle*, juin 1949, t. LXXX, pp. 579-598.

A TRAVERS LES REVUES

DIVERGENCES SUR LA CONFIRMATION

Dans un article de la Pensée catholique, M. le chanoine Berto se fait, comme en passant, l'écho du courant de pensée qui voit dans la confirmation le sacrement de la milice chrétienne et, typiquement, de l'Action catholique :

> La confirmation imprime caractère d'adulte, lequel emporte charge d'adulte, laquelle postule grâce d'adulte... Aux adultes les tâches civiques, dans la cité sainte comme dans la cité temporelle. Ils sont « soldats », dit le vieux catéchisme... A cette armée la défense et la conquête, non plus de manière occasionnelle et par une sorte de dépassement exceptionnel du baptême, mais par office et désignation publique, en vertu de la confirmation... On voit dans quel sens il est vrai de dire que la confirmation est le sacrement de l'Action catholique... Il est hors de doute que l'Action catholique est le domaine propre et connaturel des confirmés...

Le P. Bouyer ne signerait certainement pas ces lignes. Il vient de publier dans Paroisse et Liturgie (1952, n° 1) un petit article intitulé *Que signifie la confirmation ?* Il apporte plus qu'un *bémol* à ce que M. Berto déclare « hors de doute » :

> La liturgie de la confirmation, telle que nous l'utilisons toujours, ne parle que d'une chose : le don du Saint-Esprit. Elle renvoie au baptême dès sa première partie, et demande que ceux qui y sont renés, qui y ont reçu la rémission de tous leurs péchés, reçoivent maintenant le Saint-Esprit.
>
> Après cette oraison préparatoire, elle invoque donc la descente de l'Esprit sous la forme la plus solennelle. Puis l'évêque, après l'imposition des mains faite à tous les confirmands ensemble, les « signe » de la croix et les « confirme » du chrême, selon ses propres termes. Il leur donne alors une caresse sur la joue, exprimant qu'il les reçoit dans la communion catholique (et non pas un soufflet pour leur apprendre à se battre selon une interprétation inepte). Puis il prie encore pour que le « Saint-Esprit, survenant en eux, en fasse par sa présence un temple de sa gloire ».

C'est tout. Pas un mot de l' « augmentum gratiae », du « robur ad pugnam » ni de quoi que ce soit de ce genre. (Pas un mot non plus, bien entendu, de l'espèce d' « ordination » en vue de l'Action catholique qu'une nouvelle théorie, plus extravagante que tout ce qui précédait, a essayé depuis de fourrer dans le vague vide vaguement pressenti.)

Et le P. Bouyer fait un rapide historique du deuxième sacrement. Il montre, dans la discipline de sa collation, d'où vient le départ entre la tradition orientale et l'occidentale. Conjointement avec le baptême dont il n'est que l'achèvement et qu'il parfait dans un même contexte initiatif (même si ce n'est plus, dans la pratique occidentale, dans la même cérémonie), il conduit à l'Eucharistie, clé de voûte de tout l'édifice sacramentel.

Mutatis mutandis, rien ne s'oppose donc à ce que nous présentions la confirmation aux jeunes chrétiens pour ce qu'elle est : l'achèvement normalement nécessaire de leur initiation, le « sceau » du Saint-Esprit (comme dit la liturgie byzantine), l'entrée définitive, par suite, dans la perfection de la vie chrétienne, comme vie de « communion » avec l'Église dans sa célébration du Mystère de Jésus. Nous ne leur dirons pas pour cela que l'Esprit n'est pas déjà à l'œuvre en eux. Mais nous leur dirons qu'il y est, parce qu'ils sont destinés, engagés déjà par le baptême dans l'eau, à le recevoir en sa plénitude dans l'onction chrismale que leur donnera celui qui tient parmi nous la place du Christ...

Dans une telle perspective, il va de soi que le renouvellement des vœux du baptême devrait, théologiquement aussi bien que pratiquement, être aussi lié que possible à la confirmation...

De quelques *Notes sur la confirmation* publiées dans LES QUESTIONS LITURGIQUES ET PAROISSIALES (mai-juin 1951, p. 129) ressort une position identique, notamment de la recension faite avec une évidente bienveillance d'un article du RELIGIOSER BILDUNGSARBEIT de Stuttgart (n° 57, 20 mars 1951).

La prochaine publication d'un rapport de M. le chanoine Martimort aux Journées de Vanves 1951 (*Communion solennelle et Profession de foi*, collection « Lex Orandi ») sur la confirmation aidera sans doute à la construction doctrinale que le P. Bouyer appelle de ses vœux. Peut-être permettra-t-elle de discerner des excès dans l'une et l'autre des positions ci-dessus et de rééquilibrer cet ensemble.

ÉTAT RELIGIEUX. CLERGÉ. VOCATIONS

Il faut avoir beaucoup de gratitude au P. Carpentier, S. J., pour les efforts qu'il déploie à maintenir la doctrine traditionnelle des états de perfection en face de positions plus ou moins ambiguës et que le vigoureux discours papal du 8 décembre

1950 semble n'avoir pas réduites au silence. La Nouvelle Revue Théologique avait déjà, en décembre 1950, publié une note au sujet d'une réédition d'un livre de M. le chanoine Thils : Nature et spiritualité du clergé diocésain, puis une excellente traduction et un très bon commentaire du discours papal par le P. Carpentier. La livraison de juin 1950 nous apportait six pages (615-620) de défense dudit chanoine et une longue réponse du jésuite (douze pages exactement, 621 à 632, excellentes d'ailleurs et tout à fait pertinentes). Il est incontestable pour qui aime les idées claires que la position de M. Thils a peu gagné dans le débat. En tout cas, l'opportunité de l'intervention papale apparaît mieux que jamais à la lecture de cet ensemble. Il est heureux pour la Nouvelle Revue Théologique qu'elle ait pu, en sa livraison de décembre 1951, produire en un sens un peu neuf quelques pages dues à M. l'abbé Colson, auteur déjà d'un opuscule sur *L'Évêque dans les communautés primitives* (Le Cerf, 1951) ; il donne sur le *fondement d'une spiritualité pour le prêtre de « second rang »* (on reconnaît le mot du Pontifical) un excellent article, bien appuyé en tradition. Tout le monde sait les écueils auxquels toutefois prête l'emploi du mot « spiritualité » et son danger de mise en système, là où il s'agit d'une liberté selon l'Esprit. On aime lire néanmoins des phrases comme celle-ci :

> Nous écartons l'expression, souvent employée, de prêtre diocésain qui a trop l'air d'opposer clergé diocésain à clergé régulier. S'il y a une différence dans le sacerdoce, ce sera uniquement entre le prêtre, dit de second rang, et l'évêque, mais pas entre prêtre séculier et prêtre régulier...

Et, à la fin de l'article, ceci :

> Il n'y a donc pas une spiritualité sacerdotale du clergé diocésain différente, *en tant qu'elle est sacerdotale* de celle du clergé régulier.
>
> Tout le problème d'une spiritualité pour le prêtre de second rang revient, en définitive, à prendre conscience du rôle de l'épiscopat dans l'Église pour nous unir au Christ, Notre-Seigneur, et pour faire l'unité du sacerdoce fonctionnel et visible de Jésus-Christ, sacerdoce qui est essentiellement un sacerdoce collégial, c'est-à-dire auquel on participe de manière personnelle, certes, mais en vue d'une fonction déterminée dans son Corps ecclésial tout ensemble différencié et uni.

Éducatrices paroissiales (décembre 1951) publie sous le titre *Notre vie de religion* et à l'usage de son public de religieuses une étude intéressante sur la primauté de la vertu de religion dans une vie menée sous la mouvance des trois vœux. Cet article commence excellemment par une présentation du Christ comme le seul religieux véritable. Sans doute l'auteur aurait-il pu relever que la religion du Christ ne peut le constituer dans un état de perfection « à acquérir ». Mais on peut penser que cette imperfection de nos états passagers n'est due qu'à notre condition viagère. L'état religieux par lui-

même est essentiellement un état de service de Dieu à la ressemblance du Premier Serviteur.

> Dévoué uniquement aux intérêts du Père, lui rendant par tous les battements de son cœur, par tous les actes de son ministère, par l'état d'abaissement lui-même de son humanité, le seul culte pouvant être agréé de lui, Jésus, parce que Dieu et Homme, est donc le seul Religieux, la seule Religion. Il est impossible d'exercer la religion, d'être religieux autrement que par lui.

Ceci est rigoureusement exact. L'auteur aurait pu ajouter que toute la mise à part que comporte l'état religieux, ce qu'il a de « sacramentel », toute sa législation d'êtres « séparés », est au bénéfice de l'unique religion du Christ qu'il a mission de signaler comme l'état épiscopal signale et réalise le don du Christ à son Église et aux rachetés. En tout cas, partant de la religion de Jésus, l'auteur est en bonne place pour détailler les obligations concrètes de l'état religieux et, dans cette lumière, leur urgence toujours extrême et première.

Sous la rubrique « Famille et vocation », L'Anneau d'Or avait publié en son numéro 38 la lettre d'une mère de famille expliquant son attitude devant une éventuelle vocation d'un fils et les délais qu'elle lui imposerait avant l'entrée au Grand Séminaire. A quoi le P. Rimaud, S. J., avait répondu dans le numéro 41 de la même revue. Voici dans le numéro 42, avec deux autres réactions intéressantes, celle d'un supérieur de Grand Séminaire, parfaitement équilibrée. Sans doute faut-il signaler l'intérêt bien vivant de cet échange de points de vue sur un problème qui n'est pas étranger aux spirituels.

Le Recrutement sacerdotal a publié en son numéro d'octobre 1951, avec les rapports, souvent fort intéressants, d'une session d'études sur le problème des vocations tardives, celui, très remarquable, de M. l'abbé Brien sur les vocations tardives d'étudiants. C'est une *excellente* présentation de l'actuel climat spirituel de la jeunesse croyante et de ses conditions d'épanouissement. On voudrait tout citer de ce rapport. Ne manquez pas de le lire si le texte vous en tombe entre les mains.

La même revue, en son numéro de janvier 1952, contient une esquisse d'action pour l'aide au recrutement sacerdotal en Amérique latine, qu'il s'agisse pour les Ordres religieux d'y orienter leurs fondations, pour des prêtres séculiers de se faire incardiner en un de ces diocèses lointains, ou pour les évêques de là-bas d'envisager la création de petits séminaires en des régions d'Église riches en vocations (Canada, Irlande, Belgique, Espagne...). On voudrait pouvoir s'étendre sur l'ampleur du problème, ses extrêmes difficultés, les requêtes spirituelles qu'il signale, l'âme « catholique » qu'il appelle.

DIVERS

Voici un outil très remarquable pour contribuer à se façonner une âme catholique. C'est la deuxième livraison 1951 de RYTHMES DU MONDE. Elle comporte une excellente traduction de la dernière encyclique sur les missions. Lire une encyclique est un art où plusieurs trouvent leur ennui, où le genre quasi homilétique et un certain style de curie ne permettent pas à tous de découvrir en première lecture les éventuelles positions neuves ou les insistances majeures. En tout cas, notre édition comporte (pp. 130-133) un tableau synoptique avec présentation parallèle des trois encycliques sur les missions, de Benoît XV, de Pie XI et de Pie XII; d'où il ressort que les points les plus neufs du récent document sont d'une part l'appel aux laïcs et à leur contribution organique à l'œuvre missionnaire, et d'autre part le respect « de ce qui est bon, honnête et beau » dans les civilisations les plus diverses. RYTHMES DU MONDE accompagne le texte et le fait suivre de notes abondantes qui font de ce numéro un excellent documentaire, facile et immédiatement utilisable.

Que la formation spirituelle forte et l'organisation du laïcat soient aujourd'hui le premier besoin de beaucoup de territoires de missions, qui ne le reconnaît ? LA REVUE NOUVELLE (Casterman, décembre 1951, p. 542) en apporte un nouveau témoignage avec un essai de présentation des *Missions du Congo (belge) vues par un laïc*. C'est un vrai cri d'alarme : il n'y aura de Congo chrétien que si, sur place, se dégage, dans un très proche avenir, une élite laïque pleinement adulte, apte à prendre en mains ses responsabilités propres.

De Dom Basset, dans la LETTRE DE LIGUGÉ (janvier 1952, 31), en dernière phrase d'une petite note sur le merveilleux, et spécialement sur Fatima, ceci, qui est excellent :

> Comme vous l'avez appris, le Saint-Père a révélé qu'il avait à plusieurs reprises perçu des phénomènes analogues à ceux de Fatima. Ce faisant, il n'impose aux croyants aucune obligation d'admettre sans contrôle les faits de Fatima. Encore moins a-t-il prétendu établir un lien, sinon purement occasionnel, entre ces faits et la proclamation du dogme de l'Assomption. On peut dire en tout respect que le pape a simplement voulu donner ici un témoignage public éclatant de sa dévotion personnelle à la Vierge Marie.

REX AMORIS, revue trimestrielle et organe officiel et international de l'œuvre de l'intronisation (Braine-le-Comte, Belgique, janvier 1952, p. 15) publie et semble prendre à son compte le texte d'un discours sur l'intronisation du Sacré-Cœur. Parmi les huit considérants du discours, le troisième affirme que l'intronisation

« est *le moyen choisi* par le Christ lui-même ». On aimerait quand même une référence à l'Évangile ! Le cinquième considérant est énoncé comme ceci : « Rien ne peut rivaliser avec l'intronisation comme moyen de salut et de sanctification » ! Est-ce donc un super-sacrement ? et, dans cette conception, où se situent le Baptême et l'Eucharistie ?

La Revue Thomiste, qui avait donné, en deux précédentes livraisons, sous le titre *La Mère de Jésus dans l'œuvre de saint Jean*, un article très remarqué, du P. Braun, dont les exégètes et les spirituels parleront encore, nous donne en son dernier numéro (1951, III) un très substantiel commentaire, par le P. R. Bernard, du prologue de saint Jean.

Et voici, du P. Boismard, sous le titre *L'Évangile aux quatre dimensions*, une très remarquable présentation du quatrième Évangile qui en rattache le plan à celui de la création en sept jours selon la Genèse d'une part, à celui de la vie de Moïse et du récit de l'Exode d'autre part, et à l'idée de la substitution à la ville de Jérusalem du Corps du Christ, « rebâti en trois jours ». Il y a là, pour la lecture de l'Évangile spirituel, des clés très lumineuses. On en reparlera certainement.

Cet article est probablement le plus significatif du premier numéro de Lumière et Vie (Saint-Alban-Leysse, Savoie), nouvelle revue à laquelle *La Vie Spirituelle* souhaite une fraternelle bienvenue. Il y a bien des manières de servir. Lumière et Vie choisit de le faire en occupant « sur le plan de l'enseignement doctrinal, entre les revues techniques et les revues de grande vulgarisation », une place qui, à son jugement, restait vide. « Instrument de catéchèse, mais au niveau de l'adulte », elle veut être une « revue de théologie, espérant faire saisir à un grand nombre que ce n'est point là science ésotérique »...

Chacun voit donc ce qui distingue de ceux de *La Vie Spirituelle* les objectifs de la nouvelle-née. L'avenir dira si le dualisme s'imposait. Quoi qu'il en soit, c'est dans la joie qu'il faut accueillir cette naissance, louer la qualité de l'œuvre et féliciter les ouvriers.

J. B.

LES LIVRES

DOCTRINE

H. PAISSAC : *La théologie du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas.* Éd. du Cerf, Paris, 1951; 246 pp.; 680 fr.

Le R. P. Paissac s'est ému des refus modernes opposés à la théologie du Verbe. Une exigence scrupuleuse l'a porté à reprendre les étapes majeures du développement qui a conduit cette théologie de la simple affirmation de saint Jean à la *Iª Pars* de saint Thomas, et à en peser exactement la portée. A vrai dire, le P. Paissac se retiendra de prononcer sur le fond; il veut seulement « rendre possible un jugement de valeur porté sur la théologie du Verbe, en dégageant la vraie nature de cette théologie dans la pensée de ses auteurs » (p. 233), saint Augustin et saint Thomas.

Trois chapitres sont consacrés à saint Augustin. Tout d'abord, que pense l'Église de sa théologie du Verbe ? Une enquête sérieuse permet de répondre : l'Église n'hésite pas à admettre, au moins à titre de comparaison, certaines données psychologiques concernant le Verbe mental, mais elle donne la préférence au nom de Fils, pour ses déclarations solennelles. Elle ne s'est pas prononcée sur la portée de l'analogie du Verbe : s'agit-il d'autre chose qu'une comparaison ? et quel rôle y joue la doctrine des relations ? double question non tranchée, qu'il reste à poser à saint Augustin (ch. I).

Pour celui-ci, c'est clair : le nom de Verbe, prononcé par saint Jean, « a mission, au même titre que celui de Fils, de nous dire quelque chose, de parler à notre esprit. A nous, dans une contemplation prudente, de préciser ce qu'il veut dire. Or... contrairement à ce qui se produit pour le mot Vigne appliqué à Jésus,... Jésus est vraiment Fils, et vraiment aussi il est un Verbe. Il suffit de mettre au point la théorie du Verbe mental, et en particulier d'insister sur l'être relatif de ce Verbe pour accepter cette affirmation. Il faut alors dépasser d'une certaine façon les données de la psychologie pour aboutir à la métaphysique du Verbe, à l'étude de sa structure ontologique » (p. 59). Tel est précisément l'effort de saint Augustin (ch. II).

Un troisième chapitre interroge les Pères plus anciens pour dégager l'originalité de saint Augustin. Si très tôt les Pères ont accueilli les textes de saint Jean avec la signification courante du Verbe, le plus souvent ils se sont gardés d'y faire intervenir les notions systématiques de la phi-

losophie. La théologie du Verbe est donc vraiment l'œuvre de saint Augustin : il a reconnu dans le Verbe mental un moyen authentique d'approfondir notre connaissance du Verbe de Dieu, notamment grâce à l'analyse de son caractère relatif. Le P. Paissac le souligne heureusement : « La mise en place du Verbe mental dans une doctrine de la relation est la grande nouveauté permettant de construire enfin une théologie du Verbe » (p. 100).

Après un bref chapitre qui nous conduit « De saint Augustin à saint Thomas », l'auteur aborde la doctrine du Docteur Angélique. Pour pénétrer sa pensée, il choisit la voie la plus efficace, la plus passionnante aussi, celle qui s'attache à suivre les étapes de son travail à la recherche d'une solution longtemps désirée. Car, sur le sujet qui nous occupe, saint Thomas a peiné et cherché : et il est émouvant autant qu'éclairant de refaire avec lui ce travail d'invention de la vérité. Trois nouveaux chapitres nous font assister aux « hésitations » du Commentaire des Sentences, aux « recherches » du *De Veritate* et du *Contra Gentiles*, enfin à la « mise au point » du *De Potentia* et de la Somme.

En bref, la formation aristotélicienne de saint Thomas en philosophie ne lui facilitait pas l'accueil de la doctrine augustinienne d'une fécondité intime de la connaissance; un verbe produit par l'esprit, essentiellement relatif au connaissant, cela paraît sans commune mesure avec l'idée qu'Aristote se fait du connaître : un *pati* beaucoup plus qu'une fécondité. Aussi saint Thomas a-t-il d'abord considéré la première procession divine comme une action de nature aboutissant à un Fils; ce n'est qu'à partir du *De Veritate* qu'il a approfondi sa doctrine de la connaissance et y a dégagé peu à peu le rôle du Verbe mental, terme de l'acte de penser : il put alors y reconnaître l'analogue privilégié de la procession très pure du Fils de Dieu. Produit de l'esprit, pur terme de la pensée, distinct du principe même de la pensée : voilà le Verbe, essentiellement relatif à son principe; et voilà aussi l'image propre du Fils de Dieu. En vérité le Fils de Dieu est le Verbe de Dieu.

Quelle portée saint Thomas donne-t-il à cette théologie ? Ce n'est pas simple comparaison, ni non plus démonstration : c'est une analogie propre — qui d'ailleurs ne nous est connue avec certitude que par la révélation de saint Jean. Saint Thomas a donc rejoint saint Augustin : pour l'un comme pour l'autre, il ne s'agit pas simplement d'une « théorie », mais du moyen authentique de connaître le Fils de Dieu. Les présupposés métaphysiques l'emportent ici sur l'aspect psychologique; il faut reconnaître au P. Paissac le mérite d'avoir attiré l'attention sur la place centrale de la relation dans cette théologie du Verbe.

L'auteur insiste donc sur un côté de la théorie thomiste du connaître ordinairement peu exploité : « La théorie du Verbe mental, mise au point à l'occasion d'un verset de saint Jean, fait ressortir dans le mystère de la connaissance une activité du sujet négligée par Aristote » (p. 233). Et il l'entend d'une manière qui lui fait apprécier les pages du *De Potentia* (q. 9, a. 1) comme « les plus profondes peut-être que saint Thomas ait jamais écrites sur la connaissance » (p. 190). Le Verbe, c'est l'objet pur; « la fonction du concept, sa raison d'être, c'est justement, venant de moi, de demeurer *orienté vers* moi, c'est d'être *en relation* avec moi, face à moi, devant moi » (p. 195). La relation qui constitue le Verbe serait donc la relation d'objet à sujet. Ce n'est pas le lieu ici d'en discuter; mais on entrevoit pourquoi l'auteur reconnaît en saint Thomas « comme un pressentiment de quelque philosophie moderne » (p. 233).

Livre austère, si l'on veut : austère dans sa modération même, sans

étalage d'érudition; probe, et soucieux jusqu'au scrupule de ne rien avancer que de solidement fondé; soutenu par un grave et profond désir d'avancer vers le Mystère de Dieu. Comme tel, livre purifiant et enrichissant pour le théologien.

HYACINTHE-FRANÇOIS DONDAINE.

F. CAYRÉ : *Dieu présent dans la vie de l'esprit* (Bibliothèque augustinienne. Philosophie, II). Desclée de Brouwer, Paris, 1951; in-8° de 240 pp.; 780 fr.

Après nous avoir *initiés* à la philosophie de saint Augustin (voir *La Vie Spirituelle*, février 1948, p. 235), le P. F. Cayré nous met en face du problème central de cette philosophie, *l'existence de Dieu*. Après avoir situé les perspectives historiques, philosophiques, théologiques, dans lesquelles se pose pour Augustin ce problème, il expose, en analysant attentivement le l. II du *De libero arbitrio*, et en le rapprochant de textes parallèles, la preuve augustinienne par excellence, la preuve de Dieu par la vie de l'esprit. En rentrant en lui-même, et en remontant jusqu'à la cime de sa vie mentale, au sommet de la *mémoire* (ce mot français traduit bien mal la richesse de la *memoria* augustinienne), l'esprit reconnaît une réalité suprême, qui est essentiellement sagesse et vérité. Dieu est ainsi *trouvé*, plutôt que *prouvé*, présent au fond du cœur, *intimus cordi*, immanent et transcendant à la fois. Après avoir comparé la preuve augustinienne à celles de saint Anselme, de saint Bonaventure, de saint Thomas, le P. Cayré montre, en des pages ferventes, l'intérêt permanent et actuel de ce « spiritualisme vivant », de cette « sagesse théocentrée ». Cet ouvrage est plus philosophique que proprement « spirituel »; mais, quand il s'agit de saint Augustin, comment dissocier philosophie et « spiritualité » ? et qui ne sait que le P. Cayré s'intéresse avant tout à la *mystique* de son Maître ?

P.-TH. CAMELOT.

HAGIOGRAPHIE

SANTA TERESA DE JESUS : *Obras completas*. Edición preparada por los Padres EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D., OTILIO DEL NINO JESUS, O.C.D., t. I (Biblioteca de autores cristianos, 74). Madrid, La Editorial católica, 1951; un vol. 200×125, XI-904 pp.; relié-toile, 60 pesetas; relié peau, 100 pesetas.

La précieuse bibliographie thérésienne qui ouvre ce volume ne donne pas moins de soixante-dix éditions des œuvres complètes de sainte Thérèse d'Avila dans leur langue originale, de 1588 à nos jours, et à peu près autant d'éditions partielles. Que peut bien apporter de nouveau la présente édition ?

— D'abord cette bibliographie, due au P. Otilio, donnant l'état de tous les manuscrits connus (autographes et copies), de toutes les éditions et traductions (en quinze langues) des diverses œuvres de sainte Thérèse, de toutes les biographies et études diverses consacrées à la réformatrice du Carmel, en laissant délibérément de côté toutefois des publications de circonstance ou de vulgarisation populaire. Ce travail occupe à lui seul une centaine de pages d'impression serrée. (Il est un peu dommage que la transcription des titres français soit à tel point émaillée de fautes.)

— Nouveauté aussi, la biographie de sainte Thérèse, dont la première partie seulement, allant jusqu'à la fondation de Saint-Joseph d'Avila, occupe les pages 131-585, la suite devant être publiée au tome II. Le P. Efrén s'est appliqué à accumuler

des détails de toute sorte sur la situation politique du temps, les mœurs, la vie économique, l'hygiène, le mobilier, etc., etc., mais aussi à retourner des fonds d'archives pour leur arracher des secrets enfouis depuis des siècles. Ainsi arrive-t-il à préciser des détails plus ou moins importants. La moindre de ses découvertes n'est certes pas celle qui concerne le grand-père paternel de la sainte, grand marchand tolédan qui abandonna l'Église pour passer (ou revenir ?) à la Synagogue, jusqu'au jour où il vint se soumettre à l'Inquisition et se faire relever de son apostasie, lui et ses enfants, parmi lesquels le père même de sainte Thérèse. On comprend qu'après pareille aventure, la famille ait quitté Tolède pour Avila !... Ainsi voici sainte Thérèse, comme Jean d'Avila, comme Diego Lainez, et d'autres grands spirituels espagnols, descendante de *Conversos*...

Nouveauté enfin, l'édition elle-même des textes de sainte Thérèse, dans le cas présent, la *Vie par elle-même*. On en possède encore l'autographe, remis par la sainte au P. Banez. Si curieux que cela soit, aucune édition, même dite « critique », n'a encore livré au public ces pages telles qu'elles se présentent à celui qui peut manipuler l'original. Elles comportent, en effet, des omissions, des fautes, des ratures, des mots en surcharge, de la main même de sainte Thérèse, ou de quelque autre après elle. Il est donc inévitable qu'un éditeur intervienne pour présenter un texte lisible; mais aucun éditeur n'a encore pris la peine de prévenir le lecteur chaque fois qu'il croyait utile d'intervenir. Le P. Efrén, lui, le fait. Il donne une fois pour toutes les principes des corrections orthographiques qu'il a cru devoir faire. Pour le reste, mots oubliés, tournures incorrectes, ratures rendant le texte difficilement lisible, etc., il ne modifie rien sans l'indiquer en note, visant sans cesse à une conformité totale avec l'original. Quelques comparaisons au hasard entre le texte de cette nouvelle édition et celle de l'édition critique du P. Silverio, à défaut d'une comparaison avec le texte original, suffisent à manifester la supériorité de sa nouvelle version. Ajoutons que, pour faciliter l'intelligence d'une langue parfois difficile, le P. Efrén n'a pas hésité à multiplier les annotations philologiques, enrichies de textes des écrivains contemporains les plus classiques, Luis de Léon, Luis de Granada, Cervantès. Les qualités incontestables de ce premier volume font souhaiter la rapide publication des suivants, continuant à soutenir la réputation bien méritée de la *Biblioteca de autores cristianos*.

André Duval.

P. GABRIEL DE SAINTE-MARIE-MADELEINE, O. C. D., consulteur de la Sacrée Congrégation des Rites, professeur de théologie spirituelle à la Faculté de théologie des Carmes déchaussés à Rome : I. *Saint Jean de la Croix, docteur de l'amour divin*. 1947; 154 pp. II. *Sainte Thérèse de Jésus, maîtresse de vie spirituelle*. 1946; 184 pp. Ouvrages traduits de l'italien par la Mère Marie-Amabel du Cœur de Jésus, O.C.D. Desclée de Brouwer, Paris, et Carmel de Rochefort (Belgique). Coll. « Bibliothèque du Carmel ». Section « Études ».

La Revue a déjà rendu compte (numéros de mai et d'août 1948) de ces conférences données à Rome par un des maîtres de la spiritualité carmélitaine, conférences qui, en dégageant les idées maîtresses de l'œuvre des deux réformateurs, seront une excellente introduction à leurs écrits. Pour l'un comme pour l'autre seul compte l'amour, un amour qui s'exprime par le joyeux sacrifice de soi-même et qui conduit graduellement jusqu'aux cimes les plus hautes, jusqu'à l'égalité d'amour avec Dieu.

M.-L. T.

JACQUES NANTEUIL : *L'épopée missionnaire de Théophane Vénard, martyr joyeux*. Bloud et Gay, Paris, 1950; 120 pp.; 150 fr.

Le petit Poitevin, tourné dès son enfance vers les choses divines, rêva très vite du martyre et s'y prépara de loin par une scrupuleuse fidélité à sa vocation de missionnaire. Comme tous ses confrères, il désirait être envoyé au Tonkin, à cette époque mission des plus dangereuses; il fut exaucé et dès lors commença pour lui une vie clandestine, toute de zèle, de ferveur, de charité, de joie. Traqué, pris, emprisonné de longs mois, il eut finalement la tête tranchée. Sa jeunesse, son sourire constant, son héroïsme ont touché bien des cœurs, même parmi ses bourreaux; et l'on sait quel culte sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus lui avait voué. Le grand public catholique, les jeunes surtout, se réjouiront de le connaître en ce livre simple, bien documenté et vivant.

M.-L. T.

GERMAIN LESAGE, O. M. I. : *L'évêque errant*. Les Éd. de l'Université d'Ottawa, 1950; 220 pp., illustrations hors-texte; prix : 1 dollar 50.

Quelle belle figure que celle de Mgr Ovide Charlebois, oblat de Marie-Immaculée, évêque dans le grand Nord canadien ! Nous n'en avons pas ici une biographie, il s'agit seulement de quelques aspects de sa vie rude et héroïque, d'esquisses empruntées à ses innombrables lettres et à ses diaires. Toujours sur les routes, par des températures que nous avons peine à imaginer, au milieu de populations incultes qu'il aime comme un père aime ses enfants, épuisé de fatigue et de privations, il garde un cœur jeune, simple, joyeux, infiniment tendre. A son contact on se sent meilleur; les difficultés qu'il surmonte nous font honte de nous arrêter à tant de petites choses... Au total un livre « missionnaire » très intéressant et bienfaisant; mais pourquoi faut-il qu'il soit entièrement écrit en phrases comprenant toujours un, deux ou trois membres de huit pieds ? Cela, certes, n'enlève rien à sa valeur, mais produit une impression assez étrange, et l'on se demande si la lecture à haute voix en serait facile.

M.-L. T.

MARTHE WOLFROM : *Jacques-Albert Seiglet*. Éd. Fides, Paris, 1947; 344 pp.; 420 fr.

Une vie qu'il faut lire : celle d'un jeune bien de son temps, élève de l'École des Mines, mort pour la France en 1940. On y notera un bel équilibre de dons et d'activités : le « major » qui monte avec entrain les revues de l'École est aussi l'apôtre qui s'occupe des problèmes sociaux, qui cherche à faire comprendre à ses camarades la valeur du surnaturel, qui poursuit dans la simplicité sa propre quête de Dieu. Son désir de se perfectionner dans tous les domaines : professionnel, culturel, religieux, son ignorance totale de sa propre valeur, son don souriant à tous, en font une figure extrêmement sympathique.

Regrettons un certain nombre de fautes d'impression : dolman pour dolmen, belle pour telle, etc...

M.-L. T.

AGNÈS GOLDIE : *Un as : Louis de Gonzague*. Éd. Spes, Paris, 1950; 128 pp.; 150 fr.

Le titre est déplaisant, mais le livre, alerte, jeune, vivant, rend bien pour la jeunesse la physionomie de son saint patron, ce petit page des cours d'Italie et d'Espagne, entré de haute lutte chez les Jésuites, et mourant à vingt-trois ans de la peste contractée au chevet des contagieux.

M.-L. T.

Abbé JEAN PIHAN, aumônier général adjoint des Cœurs vaillants et des Ames vaillantes de France : *Pierre Barbier, dirigeant « Cœurs vaillants », mort pour la France au camp de Melk-Manthausen* (1923-1945). Coll. « Vies ardentes », n° 2. Éd. de Fleurus et Union des Œuvres catholiques, Paris, 1951; 200 pp.; 420 fr.

Sous ses qualités et ses défauts humains, dans le trouble de la crise d'adolescence, une solide éducation chrétienne, un appel à « plus haut service », étaient surtout le vrai ressort de l'action de Jean. On le vit bien quand son refus de partir en Allemagne pour le S.T.O. amena son arrestation et sa déportation; il fut le type même du jeune Français chrétien au milieu de ses camarades de misère; sa foi, son sourire furent un lumineux exemple.

Tous ceux qui s'intéressent à l'enfance, les dirigeants de nos mouvements de jeunesse, les membres de l'Action catholique auront profit à lire cette biographie écrite avec une grande objectivité.

M.-L. T.

GUY DE CHAUMONT-GUITRY, mort pour la France : *Lettres d'Indochine. De « Rhin et Danube » à la Plaine des Joncs.* Préface de Gustave THIBON. Éd. Alsatia, Paris, 1951; 224 pp.

Le portrait qui ouvre ce livre montre un visage décidé, au regard extraordinairement clair. Cet enfant de vingt-cinq ans, énergique et doux, a vu avec acuité les besoins de l'Indochine et les déficiences des remèdes proposés; il s'est jeté à plein dans la mêlée, par amour pour la France, par désir d'apporter la paix. Dès le début, il a voulu faire de sa vie un don total, absolu; lancé dans l'action, travaillant à surmonter les plus grandes difficultés, il est resté un idéaliste, homme de prière autant qu'homme d'action... ce chemin l'aurait mené au sacerdoce, Dieu l'a pris avant. Son témoignage apprendra aux jeunes la valeur du sacrifice, mais il intéressera aussi les aînés par sa vérité, par son don d'observation des hommes, des choses, des faits, qui nous les rend présents.

M.-L. T.

AIMÉ ROCHE, O.M.I. : *Clartés australes.* Éd. du Chalet, Lyon, 1951; 396 pp., 48 hors-texte; 890 fr.

Bien présenté, orné de quarante-huit belles photos en hors-texte, voici un excellent récit missionnaire.

C'est la vie du P. Gérard, des oblats de Marie Immaculée, qui évangélisa le Basutoland, en Afrique Australe, de 1854 à 1914. Ce récit de ses aventures missionnaires au milieu de la vie pittoresque des tribus noires se lit comme un roman. L'auteur écrit avec vivacité, il a réuni une grande abondance d'anecdotes vivantes et caractéristiques. Il parle aussi franchement le langage d'un sain réalisme que celui de la piété. Une belle épopée.

M. C.

ANDRÉ ANGENIEUX, de l'Oratoire : *Pèlerin de Dieu.* Maison d'institution de l'Oratoire, Montsoult (Seine-et-Oise), 1951.

Livre explicitement adressé « à tous ceux qui portent le deuil du P. Angénieux ». Mais ceux qui n'ont pas connu cet aumônier de la paroisse universitaire, mort accidentellement en montagne, lisent avec joie et avec fruit au moins ses « notes intimes » et peut-être aussi tel essai publié ici avec elles.

A. DUCOS : *Sous le col bleu, Eugène Conort.* Éd. Jeunesse de la mer, 15, rue La Quintinie, Paris-XV^e^. C.C.P., 4520-28 Paris, 120 pp., couv. en couleurs; 180 fr. (franco, 210 fr., étr., 220 fr.).

Beaucoup de ceux qui se sont donnés à l'apostolat près des jeunes depuis trente ans, ont entendu parler

d'Eugène Conort. Ce quartier-maître, disparu en mer à vingt ans, a eu un profond rayonnement dans la marine. Sa vie spirituelle était admirable et son sens apostolique a fait de lui un véritable précurseur de l'Action catholique. A. Ducos, qui a connu personnellement Eugène Conort, a réédité, sous une élégante présentation et en la refondant totalement, la biographie depuis longtemps épuisée. Cette brochure captivante par la personnalité qui y est présentée et par les souvenirs historiques évoqués trouvera certainement écho chez les jeunes.

CATÉCHISME ET ÉDUCATION

MARIE FARGUES : *Dieu aime les hommes.* Introduction au Catéchisme, 2e année. Maison Mame, 6, rue Madame, Paris; 1 vol. 13×19 de 226 pp.; 180 fr.

Voici pour les enfants de nos catéchismes et pour les catéchistes eux-mêmes un excellent instrument de travail. Ce livre comprend trois parties :

1) Cinquante-trois leçons où nous trouvons un texte dont le rythme facilite la mémorisation, qui s'adresse autant au cœur qu'à l'intelligence de l'enfant et propre à faire naître l'attitude d'âme réclamée par le sujet de la leçon; une série de questions doctrinales, qui, tout en restant assimilables pour l'enfant, le préparent aux termes du Catéchisme officiel; souvent aussi une prière, une résolution; et enfin le renvoi aux récits de la vie de Jésus et aux devoirs de la troisième partie.

2) Une vie de Jésus composée d'extraits, judicieusement choisis, du texte évangélique lui-même avec quelques illustrations suggestives.

3) Des sujets de devoirs dont la présentation réalise une heureuse innovation : sous le titre de chaque leçon est proposée une série de devoirs non numérotés entre lesquels l'enfant lui-même doit choisir : « Faites ceci... ou bien... ou bien... »

Ce livre est complété par le texte des prières usuelles, un examen de conscience simple et bien adapté et les principales prières de la messe, reliées par quelques explications. Enfin, un extrait de quatre-vingt neuf questions du *Catéchisme National*, correspondant aux leçons du livre, permet de prendre contact avec le texte officiel.

Ainsi l'enfant trouve réunis en un seul volume tous les éléments nécessaires pour approfondir par un travail personnel, au catéchisme ou à la maison, l'enseignement reçu. Les illustrations et l'impression très soignée en deux couleurs, claire et aérée, contribuent à rendre la présentation très agréable.

Ce volume correspond au livre du maître *Dieu aime les hommes*; mais il peut aussi rendre de grands services aux catéchistes qui, sans utiliser le même programme ou sans pouvoir mettre ce livre entre les mains de chaque enfant, veulent s'initier à la façon de faire travailler les enfants personnellement sur un sujet donné : les devoirs leur donneront alors de très précieuses suggestions.

MARIE FARGUES : *Tests collectifs de Catéchisme*, t. II. Éd. du Cerf, Paris, 1951; 1 vol. 16×24 de 208 pp.; 690 fr.

Mme Fargues vient de faire paraître le deuxième volume de ses *Tests collectifs de Catéchisme*. Ce volume contient les tests sur les sujets suivants : l'Église, la grâce et la destinée, les sacrements, la morale, la prière. Il est utile de rappeler ici le but de ces tests : permettre aux catéchistes :

1° de recueillir des renseignements

précis sur les connaissances religieuses réelles, et non purement verbales, de nos catéchisés;

2° d'utiliser ces renseignements : — pour apprécier, améliorer peut-être notre propre méthode pédagogique; en tout cas l'adapter de mieux en mieux à l'ensemble de notre auditoire; — pour repérer les lacunes les plus graves chez les enfants en retard, et déterminer ainsi les points de départ de répétitions efficaces (*Tests collectifs de Catéchisme*, t. I, pp. 9 et 10).

Nous recommandons donc aux catéchistes de ne pas se servir des tests sans avoir lu avec attention le « chapitre sur la technique de l'emploi des tests » qui se trouve dans le tome I, page 21.

A la suite de chaque test, Mme Fargues fait à propos des résultats obtenus des remarques tout imprégnées de cet « esprit de finesse » qu'elle recommande pour apprécier les résultats des tests, et par lesquelles elle nous fait bénéficier de son sens profond de l'enfant.

L'histoire sainte à l'écran. Les P.F.C., 69, quai d'Orsay, Paris-7e; six bobines avec commentaire par le R. P. Cohen.

Avec l'approbation et sous le contrôle direct de la Commission nationale du catéchisme, les Productions françaises cinématographiques viennent de lancer les six premières bobines d'une *Histoire sainte*, dont le scénario et le commentaire ont été confiés au R. P. Cohen et la direction artistique à M. André Hofer.

Assurément, pareil sujet avait déjà été traité, mais sous de tels angles que la place restait ouverte à un travail comme celui-ci conçu spécialement pour l'enseignement et avec toutes les ressources de la couleur et de l'information la plus exacte. Nous avons l'impression qu'ici nous sommes devant une réalisation qui comble nos vœux. Tout sera dit, croyons-nous, dans l'affirmation que les teintes, les paysages, les physionomies des personnages nous transportent vraiment en Orient et contribuent puissamment à serrer de près la réalité. On doit en dire autant du commentaire qui accompagne ces films. Non seulement l'auteur explique chaque image en détail, mais, notamment pour les trois premiers films relatifs aux onze premiers chapitres de la Genèse, il offre en synthèse les idées majeures qu'il importe d'inculquer. Excellente disposition que nous espérons retrouver dans les exposés qui suivront. Pour l'instant, ces six premiers films nous conduisent au terme de l'histoire des Patriarches.

Autre avantage à signaler : l'utilisation de ces films pour des auditoires d'enfants et d'adultes. Au commentateur de glisser ou d'insister selon les cas. L'intérêt n'en demeurera pas moins constant. On ne peut que recommander vivement cette production en cours à l'attention du public.

Hyac. Maréchal.

Armand LANOUX : *L'enfant en proie aux images.* Éd. Labergerie, 17, rue Cujas, Paris; un vol. 18 × 23, 40 illustrations; 450 fr.

Établissant ce fait que les enfants fréquentent beaucoup le cinéma et que le cinéma ne pense que trop peu aux enfants, l'auteur en étudie les conséquences pour esquisser un plan d'action en France, après un exposé de ce qui s'est fait en ce domaine dans d'autres nations. C'est dire que le problème des rapports de l'enfant et du cinéma, qui préoccupe intensément parents, éducateurs, gouvernants, est envisagé dans toute son ampleur et toute sa gravité. Aussi devons-nous attirer l'attention sur ce fait que pareil livre répond à une attente et à un besoin urgent. Il est éminemment propre, au besoin, à ouvrir les yeux de ceux qui ont charge de l'enfance et à préparer un avenir moins chargé de menaces.

Nécessaire, ce livre se présente au

surplus dans les meilleures conditions. Statistiques éloquentes, images suggestives, objectivité rigoureuse, témoignages variés en font une étude riche, vivante et impressionnante. L'auteur est de ceux qui aiment le cinéma; à cause de cela même, il travaille moins en fonction de ce qu'il donne que de ce qu'il peut et doit apporter. Dommage qu'en réclamant l'intervention de l'État il n'ait fait qu'effleurer le rôle de l'Église et n'ait pas fait appel aux responsabilités des chrétiens en la matière. Il sera facile d'y suppléer spontanément et d'entrer d'autant plus activement dans les voies qu'il préconise pour la préservation et la formation de l'enfance.

HYAC. MARÉCHAL.

MADELEINE DANIÉLOU : *Second Livre de Sagesse pour les filles de France*. Bloud et Gay, Paris, 1950; 240 pp.; 300 fr.

De courts chapitres, suivis d'extraits d'œuvres marquantes, initient les jeunes filles aux problèmes de vie personnelle, aux problèmes d'adaptation au monde actuel, à la vocation familiale, et leur montrent quelle doit être l'attitude chrétienne en face du paganisme ambiant et vis-à-vis de la littérature contemporaine. On y retrouve la grande expérience de mère et d'éducatrice de Mme Daniélou, sa compréhension de la jeunesse, son optimisme; chaque page apporte une leçon de sagesse humaine et de sagesse divine.

M.-L. T.

DIVERS

A.-M. FALAIZE : *Qui osera se perdre en Dieu ?* Atelier artisanal du monastère de la Croix et de la Compassion, Soisy-sur-Seine, 1952; 164 pp., 210×155; 350 fr. (450 fr. sur vélin).

Ceux qui ont goûté les premières *Lettres spirituelles* du P. A.-M. Falaize voudront nécessairement avoir ce complément. Ils y trouveront des sermons inédits et de nouvelles méditations ou réflexions tirées des carnets intimes du Père, tout particulièrement de ce *Livre de l'amour de Dieu* qu'il écrivit pour Dieu et lui seul, dans son lit de malade, pendant les deux derniers mois de sa vie.

Toutes ces notes sont le fruit d'une conversation avec Dieu, ou du moins elles sont elles-mêmes cette conversation. Mais une telle conversation a ses exigences. Certains livres spirituels nous font voir à la suite de toute méditation la résolution à prendre. Ici, ce n'est pas à la suite que vient l'engagement, c'est dès le début, dès que commence le colloque. En face à face avec Dieu, l'âme est nécessairement compromise avec elle-même, obligée de se quitter et, qu'elle l'ose ou non, de « se perdre en Dieu ». Une résolution pratique peut bien venir; elle ne fait qu'expliciter l'engagement dans lequel l'âme s'est laissé prendre.

L'impression de l'ouvrage, qui est dactylographié, et la reliure, sont dues aux Sœurs du monastère de la Croix et de la Compassion (Soisy-sur-Seine). La présentation est en tous points excellente. C'est une véritable réussite de travail artisanal.

A.-M. H.

Mgr GEORGES CHEVROT : *L'Évangile en plein air*, 2e série : « En regardant la nature ». Dix minutes au micro de Radio-Luxembourg. Bonne Presse, 1950; 126 pp.

Une prédication accessible à tous. A propos d'un mot de l'Évangile — le vin nouveau, l'eau vive, le blé qui lève tout seul, le figuier stérile, le roseau froissé, le cep et les sarments, — une brève instruction en dégage surtout la leçon morale. L'ensemble réussit à mettre en relief les traits caractéristiques du christianisme et à tracer le caractère du chrétien.

Le livre garde la chaleur, la sim-

plicité directe de la parole de Mgr Chevrot, que tout le monde a entendue, et que beaucoup aimeront lire.

J. A.

ROMANO GUARDINI : *Le chemin de croix du Seigneur, notre Sauveur.* Éd. Salvator-Casterman, Mulhouse-Paris, 1951; 54 pp.

Après une reconstitution descriptive de chaque station, l'auteur fait chaque fois des considérations morales davantage tournées vers la piété quotidienne subjective que vers le mystère rédempteur lui-même.

Ce chemin de croix est dans la ligne de ceux qu'on trouve dans les meilleurs manuels de piété.

A. B.

MICHEL GASNIER, O. P. : *Le Message de Lourdes.* Alsatia, Paris, sans date, 1951; 3e éd., 1 vol. in-8° de 198 pp. et 10 planches hors texte (120×190); prix : 400 fr.

L'auteur défend la thèse suivante : les apparitions de Lourdes sont une représentation des Mystères du Rosaire. Dans cette « divine comédie », la Vierge fait elle-même la mise en scène et tient avec Bernadette les principaux rôles. *La Vie Spirituelle* a déjà recensé la première édition de cet ouvrage lors de sa parution en 1938.

FERNAND BOILAT, chanoine de Saint-Maurice : *Assomption et Apostolat.* Porrentruy (Suisse), Bonne Presse, 1951; brochure de 45 pp.

L'auteur part d'un fait qui l'a frappé : face aux protestants, beaucoup de catholiques sont embarrassés pour expliquer leur dévotion mariale, et notamment la définition de l'Assomption. Il en détecte les causes : ils ne connaissent pas assez le dogme marial; ils ne le vivent pas assez. Cette brochure se propose de les aider à combler cette double déficience.

R. L.

GILBERTE DU MARTRAY, chevalier de la Légion d'honneur, morte pour la France en déportation à Bergen-Belsen en 1945 : *Pour mieux vivre notre Rosaire.* Préface par le R. P. SCOCH, O. P. Paris, 1950; VI-158 pp.; en dépôt au Secrétariat du Rosaire, 222, rue du Faubourg-Saint-Honoré, Paris.

A la suite de la Vierge Marie, Gilberte du Martray a voulu mettre ses pas dans les pas du Christ, et le Rosaire l'y a puissamment aidée. Les mystères joyeux avaient été le point de départ de sa vie spirituelle; elle devait vivre à son tour les heures du calvaire dans un camp de concentration; tous ceux qui ont connu sa vie toute donnée à Dieu ont confiance qu'elle contemple maintenant « à visage découvert » la gloire de Marie. Pour elle, la Vierge était la « maîtresse des novices » dans le chemin de la perfection, la voie pour entrer au ciel. Pour louer la Mère du Seigneur, pour nous apprendre à la suivre, elle avait écrit ces méditations simples, viriles, et, surtout, vécues.

M.-L. T.

Mgr ALFRED ANCEL : *Le problème de la paix,* 1re série. P.E.L., Lyon, 1951; 64 pp.

Cette petite brochure est la reproduction d'articles parus dans un journal régional. L'auteur pose, dans une première partie, le problème de la paix sous un angle spirituel et religieux et, dans une seconde, rejette la solution communiste. Il emploie, à un plan de vulgarisation pour le grand public, les mêmes méthodes d'argumentation que dans son livre : *Le communisme et les paysans.*

A. B.

GUSTAVE COHEN : *Scènes de la vie en France au moyen âge.* Éd. de Fontenelle, Abbaye Saint-Wandrille, 1950; 1 vol. (235×185); 142 pp.

On connaît les succès de la compagnie théâtrale des *Théophiliens,* dans

leurs représentations de mystères médiévaux comme le *Jeu d'Adam et Ève* ou le *Miracle de Théophile*. L'animateur de ces réalisations, M. Gustave Cohen, spécialiste de la littérature médiévale, nous présente ici un excellent ouvrage de vulgarisation : non pas une synthèse brillante mais fallacieuse, non pas un étalage pédant d'érudition, mais une promenade en compagnie de vieux auteurs, Joinville, Froissart, des auteurs de chansons ou de romans, dont M. Cohen sait très heureusement adapter le langage sans le trahir. Quelques scènes de vie militaire et mondaine sont ainsi évoquées; puis l'auteur présente quelques raccourcis commentés du théâtre religieux. L'ouvrage se termine par la traduction de quelques beaux textes anciens sur Jeanne d'Arc.

A. D.

Sœur WINIFRED, 1895-1945 : *Pour mes Frères et Sœurs les malades*. En dépôt, 128, rue Blomet, Paris, 1951; 90 pp.

Certaines formules pourront paraître fades et trop féminines dans ce petit livre qui transmet aux malades le message d'une autre grande malade infirme pendant vingt ans : Sœur Winifred. Il ne faut pas se laisser arrêter par ces formules, du reste assez rares, mais atteindre à l'héroïcité d'une âme qui rend un son très authentique en face du mystère de la souffrance.

La dévotion au bon plaisir divin ne cesse en elle de grandir après la grâce reçue à Lourdes qui lui permettra d'accepter, pleinement lucide, l'impitoyable progrès du mal au long de dix-huit années encore. Qui donc, dans les étouffements d'une pneumonie, au terme de vingt ans d'une souffrance quasi continuelle (arthrite infectieuse), dans un état de maigreur effrayante, l'alimentation rendue impossible par l'ulcération de la bouche, le dos écorché et couvert de plaies, qui donc, s'il n'est aidé de Dieu, serait capable de refuser la morphine et d'affirmer : « Je ne demanderai jamais à Dieu de hâter ma mort. Je veux souffrir jusqu'au bout » ?

Ce livre, que les bien-portants parcourront peut-être distraitement, admirant sans bien comprendre, ne peut manquer d'aider ceux que Sœur Winifred appelle : « mes Frères et Sœurs les malades ». Il contribuera à leur révéler les merveilles de la grâce, l'union de vouloir avec Dieu, la sanctification possible d'un état de totale dépendance et la fécondité d'une vie profondément active et missionnaire en dépit d'une totale immobilité.

Ils sauront gré aux éditeurs anonymes de leur avoir procuré ce réconfort.

J.-M. Robert.

M. MICHELET : *Madeleine*. Imprimerie des Presses littéraires de France, Paris, 1949; 70 pp. (poèmes).

L'épouse du Cantique, la pécheresse de Magdala, la femme adultère, autant de figures qui s'entrecroisent pour exprimer le même chant : celui de l'âme aimée de Dieu, se fatiguant à chercher le Bien-Aimé, succombant à l'attrait du monde et revenant vers Celui qui seul peut combler nos aspirations vers l'infini.

M.-L. T.

Klein Brevier, par le P. Stallaert, C.S.S.R., et l'abbaye de Berne-Heeswijk. Éd. Gottmer, Haarlem, 1952; 1.902 pp.

Le « Petit Bréviaire » des Hollandais vient de sortir. Et déjà près de dix mille religieuses l'ont entre les mains. Ce chiffre suffit à exprimer l'ampleur de la révolution qui se fait dans les congrégation religieuses féminines des Pays-Bas. L'abandon n'a pas été long à obtenir des « Petits Offices » en latin, parfois même du « Grand Office », et des exercices de dévotion, au profit de ce Bréviaire

composé et traduit par les Rédemptoristes et Prémontrés associés.

Il faut louer assurément cette audace des congrégations qui préfèrent à toute tradition conservatrice la tradition plus ancienne et plus respectable de la parole de saint Paul : « Si je prie *en langue*, mon esprit est en prière, mais mon intelligence n'en retire aucun fruit » (1 Cor., 14, 14). Il est vrai que les dites congrégations ont été soumises ces dernières années à un régime intense de visites de persuasion, sinon de propagande, de la part du P. Stallaert qui a visité cent vingt congrégations...

Forts de leur succès, les Prémontrés et Rédemptoristes associés, sous l'égide de la maison d'édition hollandaise Gottmer, ont décidé de répandre leur bréviaire partout. Des traductions sont en cours déjà en allemand, en anglais, en espagnol, en français; cette dernière est même déjà assez avancée, paraît-il. Instruits au surplus par les méthodes qui ont enlevé tant d'adhésions parmi les congrégations des Pays-Bas, les auteurs du bréviaire sont déjà en liaison avec des prêtres, tout prêts à aller de porte en porte persuader les religieuses des mérites particuliers de ce bréviaire. Ce dessein, assez étonnant d'ailleurs (passe pour une maison de commerce, mais pour des religieux!) nous force à considérer de plus près ce bréviaire que l'on veut imposer à la chrétienté.

Le principe du Petit Bréviaire est de ne pas en avoir. Nous ne nous sommes servis, disent ses auteurs, que du grand Bréviaire, nous n'avons rien pris ailleurs. — Oui, mais vous l'avez sensiblement raccourci! Il ne reste plus dans « le psautier » que soixante-dix-neuf psaumes au lieu de cent cinquante (ces soixante-dix-neuf psaumes eux-mêmes ne sont pas toujours mis en entier; et que dire des coupures! L'on n'a même pas respecté les strophes octonaires du psaume 118... Par ailleurs, le reste du bréviaire donne l'occasion de présenter des psaumes qui ne sont pas dans le psautier; tout compté, le bréviaire en comporte alors cent neuf, entiers ou non entiers); les Évangiles, dont un rappel demeure en tête de chaque homélie dans le bréviaire romain, ont totalement disparu, etc. Qui ne voit alors que la fidélité des auteurs au bréviaire romain est plus apparente que profonde et surtout très matérielle ? Qui est le plus fidèle, de celui qui retrouve la sève vivante de la tradition liturgique prise dans son ensemble tout au long de ces vingt siècles de christianisme et qui l'adapte de son mieux aux nouveaux besoins et aux nouveaux rythmes de vie des congrégations, ou de celui qui prend le bréviaire réformé de 1913 et coupe de-ci de-là tout ce qui lui apparaît une « longueur » ?

Prenons uniquement l'exemple du psautier. Il y a dans l'Église une vénérable tradition de la récitation intégrale des psaumes. Déjà saint Benoît la connaissait. Aussi laisse-t-il une grande latitude à ses successeurs pour la distribution des psaumes, mais tient-il à ce que le psautier soit récité intégralement dans la semaine, puisque « nos pères le récitaient intégralement chaque jour ». La dévotion au psautier fut si répandue et si continue pendant des siècles qu'il n'a jamais été rare — jusqu'aujourd'hui — de rencontrer des chrétiens qui savaient par cœur leurs cent cinquante psaumes. On raconte que le Père Maître du futur saint Antonin de Florence ne voulut le recevoir dans l'Ordre que lorsqu'il saurait par cœur le psautier. Ce cas n'est pas singulier. D'autres Ordres possédèrent des souvenirs tout semblables. Et précisément la Réforme de Pie X en 1913 avait pour but, en redistribuant les psaumes le long des jours de la semaine et selon les différentes heures, de permettre la récitation intégrale du psautier d'une façon plus habituelle. L'arrangement des psaumes comptait assez peu; ce que l'on voulait, c'est distribuer les psaumes d'une façon telle qu'il y ait peu

de répétitions (afin de ne pas allonger la récitation de prêtres déjà surchargés de besogne) et que tous les psaumes soient dits dans la semaine. Quel est alors le plus « fidèle » au bréviaire romain : de celui qui prend matériellement l'arrangement actuel du bréviaire et coupe de-ci de-là les psaumes qui, à chaque « Heure », dépassent la mesure qu'il demande, ou de celui qui, reprenant *tous* les psaumes, les distribue (sur une quinzaine ou sur un mois) de telle façon que la « mesure » cherchée soit sauve ? La fidélité scrupuleuse dont on se vante n'a été qu'infidélité. L'adaptation n'a été que matérielle. Cela ressemble au travail d'une couturière qui pour « adapter » un vêtement d'homme à un enfant se contenterait de couper le bas des jambes... Car même pour copier simplement, du moment que l'on coupe, il faut une certaine idée de départ. Le « Petit Bréviaire » manque totalement d'idée, et ses auteurs manquent passablement de connaissances historiques et de connaissances liturgiques autres que celles des rubriques. (Nous passons sous silence les mérites de la langue vulgaire qui n'intéressent pas le compte rendu dans cette revue.) Un bréviaire romain, une paire de ciseaux : et voilà le « Petit Bréviaire ». Cela ne suffit pas.

Nous ne sommes pas convaincus, faut-il le dire encore, que les cent cinquante psaumes soient nécessaires à un bréviaire des religieuses. Mais si l'on choisit, il faut avoir une idée de départ et ne pas dire qu'on s'inspire du bréviaire romain actuel. Et si l'on est fidèle à celui-ci, il faut garder l'intégrité des psaumes plutôt que leur arrangement.

Ajoutons à cela un système minutieux de rubriques qui rend la présentation pesante, et des images qui sont loin d'être belles. Nous pensons qu'il faudra beaucoup de propagande pour que, malgré tout, les congrégations françaises se laissent prendre. Elles ont pourtant besoin d'un bréviaire analogue. Il est dommage que les Prémontrés-Rédemptoristes hollandais viennent compromettre la cause du bréviaire en français !

MARCEL CHARDON.

ELIO BIANCANI : *Le Médecin face au malade.* L'expansion scientifique française, 1951; 120 pp.

Ce petit livre sans apprêt et manifestement sincère est le plaidoyer d'un médecin pour une « Médecine de la personne » (une « Médecine ordonnée à l'homme malade et non à la maladie de l'homme »), contre le danger d'une socialisation de la médecine, par ailleurs inévitable et bonne, où la science et l'art, progressivement, se dégraderaient en technique.

La thèse fondamentale est juste, et par là ce livre fait œuvre positive, mais le problème ne sera traité dans son ensemble et en profondeur que le jour où les médecins, spécialement les médecins chrétiens, nous proposeront une synthèse intégrant les qualités de la médecine personnelle dans la médecine sociale.

La solution ici proposée : distinction de diverses branches de l'activité médicale (branche sociale et branche libre) réclamant des formations différentes, est à tout le moins discutable et demanderait des éclaircissements.

Il reste que les malades, — surtout les malades chroniques « possédés par leur maladie » — voudraient avoir souvent en face d'eux un médecin comme celui qu'évoque le Dr Biancani, un médecin avec qui il serait facile d'entrer en sympathie, voire de lier amitié; car ils savent bien, eux aussi, que la communion entre malades et médecins est un des éléments essentiels de toute thérapeutique.

J.-M. ROBERT.

THOMAS GILBY, O. P. : *Phoenix and turtle. The unity of knowing and*

being. Longmans, London, 1950; cartonné, 150 pp.; 16 sh.

Ce qu'est cet ouvrage : l'accolade du titre et du sous-titre le dit. *Son but* : problème de la connaissance, problème de la pensée; connaissons-nous seulement nos propres pensées? ou des pensées concernant des réalités existant hors de nous ? ou des réalités à travers des pensées ? ou peut-être des pensées à travers des réalités ? *Sa manière* : l'auteur puise à des sources aussi diverses qu'Aristote et *Alice au pays des merveilles*, mélange des « genres littéraires » assez déconcertant pour un lecteur français, mais pouvant plaire à ceux qui ont le goût des exercices de l'esprit menés avec sens de l'humour.

La solution donnée au problème de la connaissance est classique pour un thomiste; « deux termes distincts, de division point ». Cependant, dans l'étude des possibles, le flou des expressions paraîtrait admettre un certain platonisme.

M.-L. T.

C. CANTALOUBE : *La Réforme en France vue d'un village cévenol*. Coll. « Unam Sanctam ». Éd. du Cerf; in-8° carré de 312 pp.; 630 fr.

Nous voudrions qu'il parût beaucoup de monographies de cette qualité, animées du même esprit. Il est si vain de poursuivre des discussions entre protestants et catholiques si l'on ne se préoccupe pas d'abord de voir exactement comment il se fait qu'il y ait des protestants et des catholiques ! Mais les plus brillantes expositions et oppositions de principes ne serviront à rien en ce domaine tant qu'on n'acceptera pas de suivre dans le détail concret la façon dont on est passé du catholicisme au protestantisme. Les plus beaux efforts d'explication mutuelle ne paieront pas plus que n'ont payé les plus magistrales réfutations, si de plus humbles contributions, comme celle-ci, au problème historique et psychologique de la division ne viennent lester la pensée d'un poids suffisant d'expérience humaine vivante. Il faut louer tout d'abord le P. Congar d'avoir été si bien persuadé lui-même de cela qu'il a ouvert sa collection ecclésiologique et œcuménique à un volume en apparence si différent de ses propres synthèses théologiques. Le R. Père, à la vérité, est trop averti des réalités en cause pour ne pas sentir lui-même l'inappréciable appoint apporté à une réflexion comme celle dont il donne l'exemple par des enquêtes aussi minutieuses, mais aussi probes que celle du chanoine Cantaloube. De l'enquête, en effet, ce volume a la tranquille et complète objectivité. Mais il y apporte le supplément d'une sympathie sans illusion ni faiblesse, parce que c'est la vraie charité qui l'anime. Même à ceux que le problème protestantisme-catholicisme ne préoccupe guère, ce livre apportera de précieux enseignements; ne serait-ce que la manière dont une foi, en apparence inébranlable, peut être minée du dedans par ses inconséquences, avant de s'effondrer devant une erreur qui, de bonne foi, croit n'en vouloir qu'à ces dernières.

L. Bouyer.

Henri ENGELMANN : *La route des cathédrales*. Coll. « Promesses ». Dépôt aux Presses d'Ile-de-France; 100 pp.; 420 fr.

Cet album orné de nombreuses photos est né d'un véritable pèlerinage vers les cathédrales françaises. Évitant la sécheresse des guides et la lourde érudition de l'archéologie, c'est un livre d'art vivant qui permet d'initier les élèves de lycée et de collège à la beauté des cathédrales. Un agréable instrument de culture artistique et religieuse.

M. C.

Ph.-I. ANDRÉ-VINCENT : *La Sainte Baume*. Robert Laffont, Paris, 1950; 1 vol (210 × 125), 148 pp.; 300 fr.

On connaît la profonde réponse du saint P. Vayssière : « Après tout, que

Marie-Madeleine soit venue ici, ou qu'elle n'y soit pas venue, elle y est. » Tous ceux qui ont été « pris » eux-mêmes par la grâce propre de ce pèlerinage, qui y ont eu le sentiment d'une présence, liront avec intérêt cet ouvrage qui, tout en leur rappelant un site aimé et l'atmosphère spirituelle où il baigne, les invite à une promenade à travers l'histoire. Les autres, ceux qui ne connaissent pas encore la Sainte Baume, pour ne pas trop céder à la gêne d'une méditation où foi, histoire et légende se mélangent, devront lire d'abord attentivement les appendices où l'auteur, tout en prenant parti — ce qui est son droit —, les informe avec objectivité des problèmes exégétiques et historiques touchant la personnalité de sainte Marie-Madeleine et l'origine de son culte en Provence. S'ils ne se rallient pas aux conclusions — d'ailleurs très nuancées — de l'auteur, et c'est aussi leur droit, la lecture du livre pourra néanmoins leur apprendre beaucoup, et surtout leur faire souhaiter de connaître un jour eux aussi ce lieu privilégié dont les familiers parlent avec tant de ferveur.

Peu de terres au monde sont marquées comme celle-ci par la présence dominicaine, depuis la fondation du couvent de Saint-Maximin au XIII^e^ siècle jusqu'à sa restauration, en même temps que celle du pèlerinage à la Sainte-Baume, par le P. Lacordaire (1859). Remercions donc le P. André-Vincent de ce service à une fidélité qu'il faut maintenir.

André Duval.

SCHNYDRIG : *La Salette, la sainte Montagne*. Pèlerinage de la Salette, par Corps (Isère), 1951; 1 vol. 52 pp., nombr. illustrations.

Il a paru beaucoup de livres sur la Salette, depuis les plaquettes à bon marché, qui donnent l'essentiel du message, jusqu'aux ouvrages savants des théologiens. Parmi ces livres il en est d'excellents. Je ne ferai tort à aucun d'eux en disant que l'album du P. Schnydrig est le plus beau de tous.

Mais comment faire comprendre le charme tout particulier de ces pages où l'intérêt ne faiblit jamais ? Le récit commence comme un roman. Il se poursuit comme une aventure passionnante, sans jamais frôler la vulgarité. Au contraire, une extraordinaire poésie court tout au long de l'ouvrage. Non pas poésie d'esthète ou de touriste, mais poésie qui relève directement de la contemplation et de la mystique. Un mystère est au centre de ces pages. L'auteur ne cherche pas à l'analyser ou à le décrire.

On est successivement sur la route (avec les pèlerins du siècle dernier ou avec ceux d'aujourd'hui ou avec Maximin, qui regarde les diligences venues de Lyon), puis à Corps, près de la maison des voyants, puis aux Ablandins, puis sur la sainte Montagne.

Peu à peu, tantôt racontant la journée du pèlerin, tantôt reprenant un détail du récit des voyants, tantôt méditant sur les paroles de la Vierge, on va de découverte en découverte, pénétrant toujours plus avant dans l'épaisseur du mystère de la Vierge en pleurs.

Aucun livre au monde ne saurait être comparé à l'Évangile. Mais parce que ce petit livre est tout en images, parce qu'il évoque et suggère plus qu'il ne décrit, parce qu'il conduit d'emblée au cœur du mystère chrétien, il s'inscrit dans la ligne de l'Évangile.

Tous les pèlerins de la Salette connaissent les admirables photos du P. Schnydrig. Quelques estampes quelques tableaux (on aimera particulièrement regarder celui de la page 19), achèvent de créer le climat spirituel de cet album.

Enfin, on ne saurait trop remercier Mlle Maria Winowska, qui a traduit ce texte paru d'abord en langue allemande (Éd. La Salette-Montplaneau, Fribourg). Toute traduction

est difficile. Mais quand on lit le texte si extraordinairement poétique et suggestif de ce livre, on croirait qu'il a jailli spontanément dans notre langue.

Quelqu'un remarquait qu'il a fallu trouver une Polonaise pour rendre en beau français ce livre écrit en excellent allemand. Cette rencontre qu'on découvre à la dernière page est un dernier et émouvant témoignage rendu à la Reine du peuple chrétien.

FRANÇOIS LOUVEL.

LIVRES REÇUS

Analecta Bollandiana, t. LXIX, fasc. III et IV. Bruxelles, 1951.

BISSONNIER (H.) et DELPIERRE (E.) : *Geneviève ou l'abandon à Dieu*. Préface de Mgr LE COUEDIC. Apostolat de la Prière, Toulouse, 1951; 166 pp.; 190 fr.

BOVET (Pierre) : *Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant*, 2e édit. refondue et augmentée. Delachaux et Niestlé, Lausanne-Paris, 1951; 175 pp.

CEUPPENS (F., O. P.) : *Quaestiones selectae ex epistolis S. Pauli*. Marietti, Turin-Rome, 1951; 232 pp.

DANIEL-ROPS : *Le roi ivre de Dieu*. Le Roux, Strasbourg-Paris, 1951; 100 pp., nombr. photos illustr.; 650 fr.

DANIEL-ROPS : *Saint Paul, conquérant du Christ*. Coll. « Le livre chrétien ». Arthème Fayard, Paris, 1952; 153 pp.; 150 fr., rel. 225 fr.

DILLENSCHNEIDER (P. Clément, C. SS. R.) : *Le mystère de la corédemption mariale. Théories nouvelles*. Vrin, Paris, 1951; 164 pp.

DURAND (Suzanne-Marie) : *La corde raide*. Préface de J. MADAULE. Cahiers du Nouvel Humanisme, Le Puy-Paris, 1951; 244 pp.

Les événements et la foi, 1940-1952. Jeunesse de l'Église. Éd. du Seuil, Paris, 1951; 180 pp.

FARGUES (Marie) : *Catéchisme pour notre temps*. Spes, Paris, 1951; 244 pp.; 480 fr.

GARDET (Louis) : *La pensée religieuse d'Avicenne*. Vrin, Paris, 1951; 232 pp.

HERWEGEN (Ildefons) : *Der Heilige Benedikt*. Patmos-Verlag, Dusseldorf, 1951; 1 vol. rel. 205 pp.

Histoire illustrée des saints. Préface de DANIEL-ROPS. Éd. du Cerf, Paris, 1951; 750 fr.

HORNEY (Karen) : *Les nouvelles voies de la psychanalyse*. Coll. « Psyché ». Éd. de l'Arche, Paris, 1951; 256 pp.; 600 fr.

JACONO (Mgr Vincenzo) : *La sacra Bibbia. Le Epistole di S. Paolo ai Romani, ai Corinti et ai Galati*. Marietti, Turin-Rome, 1951; 581 pp.; 1.800 L.

JÉGLOT (Cécile) : *Les Sœurs de charité dominicaines de la Présentation de Tours*. Coll. « Les grands Ordres monastiques ». B. Grasset, Paris, 1951; 270 pp.; 435 fr.

KNOX (Mgr. R. A.) : *Enthusiasm. A chapter in the history of religion. With special reference to the XII and XVIII centuries*, 2e éd. Clarendon Press, Oxford, 1951; 1 vol. rel., 622 pp.; 35 s.

KÖNIG (Dr. Franz) : *Christus und die religionen der Erde*. Herder, Wien, 1951; 3 vol. rel., 674, 784, 777 pp.

LANZA DEL VASTO : *Commentaire de l'Évangile*. Denoël, Paris, 1951; 492 pp.

MARBEAU (Arlette) : *Journal spirituel.* Introduction par Mme DANIÉLOU. Bloud et Gay, Paris, 1951; 286 pp.; 600 fr.

MAERTENS (Dom Thierry) : *La mort a régné depuis Adam*, 8 illustr. en hélio : *Le paradis et la chute à Notre-Dame de Chartres*, présentées par Mlle HOUVET. Abbaye Saint-André, Bruges, 1951; 102 pp.; 270 fr.

MARCEL (Gabriel) : *Les hommes contre l'humain.* La Colombe, Paris, 1951; 210 pp.; 550 fr.

MAILLET (Jacques) : *Lettres à sa fiancée.* Préface de Gabriel MARCEL. Éd. du Feu Nouveau, Paris, 1951; 300 pp.; 590 fr.

MALÒ (Adrien, O. F. M.) : *Les six ailes du Séraphin*, par saint BONAVENTURE. Introduction, texte latin et traduction nouvelle, notes. Éd. Franciscaines, Montréal, 1951; 150 pp.

MARGERIN (Germaine) : *Solre-le-Château.* Coll. « Nefs et Clochers ». Éd. du Cerf, Paris, 1952; 24 pp. illustr.; 120 fr.

MASUI (Jacques) : *De la vie intérieure.* Choix de textes. Coll. « Documents spirituels ». Éd. Cahiers du Sud, Paris, 1951; 160 pp.; 450 fr.

NICOLAS (J.-H., O. P.) : *Le mystère de la grâce.* La Pensée Catholique, Liége-Paris, 1951; 116 pp.

PIDOUX DE LA MADUERE (S.) : *Pourquoi catholiques et non protestants?* Bonne Presse, Paris, 1951; 31 pp.

PIÉRON (Henri) : *Vocabulaire de la psychologie.* Presses Universitaires de France, 1951; 1 vol. rel. 360 pp.

POURRAT (Henri) : *Saints de France.* Boivin, Paris, 1951; 188 pp.; 900 fr.

REETZ (Abt Benedikt, O. S B.) : *Liturgie und Streben nach Volkommenheit.* Verlag Rupertuswerk, Salzburg, 1951; 62 pp.

RIENMANN (Alois) : *Die Wahrheit des Christentums.* I : *Die Wahrheit über Gott und sein Werk.* Herder, Freiburg, 1950; 1 vol. rel. XVI et 376 pp.

RONOT (Dr H.) et DAUTREY (Ph.) : *L'Église de Vignory.* Coll. « Nefs et Clochers ». Éd. du Cerf, Paris, 1952; 24 pp. illustr.; 100 fr.

SALET (Francis) : *Notre-Dame de Poissy.* Coll. « Nefs et Clochers ». Éd. du Cerf, Paris, 1952; 24 pp. illustr.; 100 fr.

SCHREYER (Lothar) : *Bildnis der Mutter Gottes.* Herder, Freiburg, 1951; 1 vol. rel. illustr.; DM 18.50.

SCHWARZ (Oswald) : *Psychologie sexuelle.* Trad. et Introduction de F. DUYCKAERTS. Presses Universitaires de France, Paris, 1951; 271 pp.; 900 fr.

Les sept sacrements. Préface de Mgr GARRONE. Éd. du Cerf, Paris, 1951; 600 fr.

SUQUIA GOICOECHEA (Dr Angel) : *La santa misa en la espiritualidad de san Ignacio de Loyola.* Direccion general de relaciones culturales, Madrid, 1950; 260 pp.

S. THOMAS AQUINATIS : *Super Evangelium S. Matthaei.* Marietti, Turin-Rome, 1951; 430 pp.

THORNTON (L. S.) : *Revelation and the modern world.* Dacre Press, Westminster. 4e éd.; 1 vol. rel. 340 pp.; 30 s.

TYCIAK (Julius) : *Magd und Königin.* Herder, Freiburg, 1951; 1 vol. rel. 123 pp.

UNION INTERNATIONALE D'ÉTUDES SOCIALES : *Code familial. Synthèse doctrinale.* Erasme, Bruxelles; Spes, Paris, 1951; 200 pp.; 400 fr.

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.

Impr. AUBIN, LIGUGÉ (Vienne). — D. L., 1er trimestre 1952. — Impr., no 774.